

天生教

靈修學史



香港公教真理學會出版

天生教

靈修學史

香港公教真理學會出版

CHRISTIAN SPIRITUALITY IN THE CATHOLIC TRADITION

© Jordan Aumann, O.P.

First published in 1985 by:
Sheed & Ward Limited,
2, Creechurch Lane,
London, EC3A 5AQ

and

Ignatius Press
P.O. Box 18990
San Francisco, CA 94118-0390

譯者序

如果我們接受靈修是基督徒生活的表現，那麼，既然基督徒不能生活在沒有文化歷史的真空裡，我們就明白：爲什麼不同時代、國家的基督徒的靈修，表現如此多姿采；爲什麼靈修也累積了一段與教會一樣長的、它自己的歷史。

初期的教會忙於找立足點，初期的基督徒急於確立他們的身分，在面對教會、信仰和自己的生命，生死存亡的威脅下，他們當時爲基督最高的見證就是殉道。因此，殉道成了他們與主共融最直接的方式。在一個與他們的信仰爲敵的社會裡，基督徒雖然只能在一個較小的、他們自己的圈子裡體現他們的宗教，如果他們受迫害、被捕，他們可期待殉道者的桂冠。可是，如果殉道已成了不必要時，教會所擁有的和平與勝利，反而更容易形成它的孤獨。因爲處於一個友善的世界裡，基督徒容易與異教社會廣泛地接觸，更容易在不知不覺中被同化。如果要保持信仰的純正，要維持他們先知角色，他們就需要與他們所處身的異教社會保持一定的距離。因此，我們看到從三世紀來，隱修的生活，開始在教會內發展起來。可見，基督徒的靈修，在很大的程度上受他們所處的社會環境所影響。

研究基督徒的靈修學發展史，其實就是分析各時代的基督徒，對於他們的時代所作的信仰回應。我們學歷史的其中一項得益就是以古鑑今，從歷史吸取教訓，從歷史的發展中，看到我們可以遵循的發展路向，亦可以扭轉歷史的趨勢，開拓我們自己的新方向。其實，任何時期的基督徒靈修的發展，都包含承先啟後這兩個因素。在這部從福音的時代開始，直至今日二十世紀末的

天主教靈修學史中，我們看到什麼？最直接的反應是，我們的時代和三、四世紀的時代很相似。如今我們的教會大體上可說是和平安定的，因此，我們最大的挑戰，不是生死存亡的挑戰，而是如何抗拒信仰俗化日益加強的趨勢。近代基督徒最敬仰的人，是嘉祿富高小兄弟，近年來聖召最多的也是受他的精神所啟發而組成的修會和隱修會，這不是三、四世紀基督徒對他們的時代的反應嗎？

泰澤式的團體靈修是回應當時法國青年的精神需要而形成的。另一方面，泰澤有內涵、有溫情的團體生活，正和美國東西岸失落的嬉皮士，散漫無目的的生活（其實是行屍走肉的生存而已），形成強烈的對比。六十年代世界文化，正開始由地球文化，進入太空文化的時期，青年被連根拔起，飄浮在太空，找不到根。泰澤式的團體靈修，不但是一個吸引，同時，更是較好的選擇。

但是現今在九十年代的開端，太空科技的突飛猛進，為近代人的生活，帶來大量的物質與高度舒適和享受的生活。今日大都市和許多工商業衛星市內的青年，不再是六十年代那些被從地球連根拔起，在太空飄浮的無根青年，而是在高科技的保障下，對控制自然、甚至宇宙，充滿信心與野心的青年。他們追求更大的科技成就，追求對物質更大的控制權和擁有權，與六十年代的嬉皮士相反，我們現在的社會中的佼佼者為優皮士，追求高薪而有表現的工作，講究品味高而優雅的物質享受生活。他們不再失落，相反，他們是前所未有地在現實的物質世界內，牢牢生根。泰澤式的團體靈修，似乎不能吸引這些優皮士，那麼，九十年代的靈修是怎樣的靈修呢？

在思想方面，近代人以實踐為真理的標準。實踐包括道德及技術上的實踐。因此，近代人對於宗教的批評，再也不是對信仰內容的批評，而是對這信仰的心理、政治和社會效用的批評。近代再也不問這信仰是真或假，只問它的功能。如此一來，實踐也成了宗教真理的標準（參閱《今日神學》，香港公教真理學會出版，1991年）。但是近代的基督徒神學，越從神學方面接受實踐是真理的標準，它就越理解到實踐的局限性。人的理性的運作，無疑帶來很大的效果，但也暴露更大的貧乏。近代人對古代的默觀和從整體理解事物的方式，已經完全陌生了，許多人都親身經歷到歷史這方面的貧乏性。純分析科學的方法，已到了江郎才盡的地步，傾向實踐的結果，反而促使最近的政治神學，在它發展的相當早的階段，已開始欣賞和接納奧秘的靈修（參閱同上）。

在生活方面，隨着近日在東歐共產世界的瓦解或正在進入轉化的階段，如今基督徒所面對的挑戰的重點，似乎也逐漸從無神主義轉到崇高物質享受，和精神急劇傾向俗化這兩方面了。近代退隱沙漠不但客觀上不可能，而且也實在太奢侈了。再說，如今的撒哈拉沙漠是否已在精神和物質上被染污至不是人可以居住的地方，更何況是隱修呢？因此，現在有名的靈修大師如卡列度、盧雲（他們的著作見香港真理學會及光啟出版社的出版）等人，都鼓勵教友在城市中開闢自己靈修的沙漠。教人如何在現代繁忙的生活中祈禱和默觀；如何在間不容髮的科技世界裡，即時念念向上主提升，意意回歸靜居我們內心深處的主。那麼，我們在二十世紀末葉的九十年代，在大都市內的靈修，是否在於時時刻刻意識天主的臨在，隨時舉心飛騰上升天主，又時時深入內

心與主默對，不斷衝破現在高度而密集的電腦，直接又隨處內斂固守獨處的園地？

現時的物質生活已經從有聲有色的電視電影，進步到可以直接參與的有聲有色的卡拉 OK，這是否意味着，九十年代的人在追求一位直接參與他們生活的天主。他們要在生活中，實實在在的與主相偕。那麼九十年代的靈修是往返超越與現實，出入自我與團體，動亦靜，靜亦動；從動處見靜，在靜時醞釀動的契機的靈修？是否動即靜，靜即動，在心的深處見天主；在超越而內在的天主中發現自我和融通的團體？——這是今日我們每個基督徒思考的課題。

宋蘭友謹誌

1991·香港

目 錄

譯者序	
序	1
1. 聖經和靈修生活	3
舊約	6
新約	13
2. 初期教會的靈修	27
宗徒後期教父	27
基督徒的生活	31
基督徒的真知論	40
3. 東方的隱修傳統	49
守貞與苦修的基督徒	49
隱修和修道生活	52
卡帕多細雅 (Cappadocian) 的教父	60
彭迪古、偽狄尼修、馬西摩	68
4. 西方的隱修傳統	79
西方隱修傳統的起源	79
若望格西安	81
聖奧思定	84
聖本篤	93
愛爾蘭的隱修傳統	98
聖國瑞一世	100
5. 本篤靈修	111
亞尼安本篤	112
希德默	115
龔黎的革新	116
斐堪若望	120
聖達彌安	121

嘉馬爾道里獨修士	122
嘉爾篤會士	124
熙篤靈修	127
聖伯納	130
聖提里的威廉	135
里霍的聖艾里	138
修女與庶務修士	140
6. 中世紀的靈修	152
中世紀的虔敬	152
軍旅修會	157
聖諾伯烈和布勒蒙特會	158
聖維克多律修會	163
經院學派	169
聖道明和道明會士	173
聖多瑪斯亞奎納	178
聖方濟與方濟會	184
聖文德	189
修會的增長	192
7. 狄尼修派靈修和新式虔敬	203
海芙達的奧秘靈修者	204
厄克、滔略、蘇叟	207
雷斯博克	215
英國的奧秘靈修者	218
新式虔敬	226
若望哲生	233
聖佳琳	239
嘉爾篤會士丹尼斯	241
8. 脫利騰後期的靈修	251
靈修的操練	252
天主教的人文主義	256
聖依納爵羅耀拉	259
聖德蘭亞維拉	264

聖十字若望	270
西班牙的黃金時代	275
意大利的靈修	286
聖方濟沙雷	291
9. 近代靈修	304
法國靈修的根源	304
楊森主義	317
寧靜主義	321
重返正統	331
聖亞豐索力奎里	338
德國的理性主義和奧秘靈修	345
天主教在英格蘭的復甦	350
10. 二十世紀的靈修	367
聖德蘭里修	367
聖三的依麗莎	370
嘉祿富高	373
禮儀復興	375
傳教擴展及公教行動	376
教友的聖化	378
系統靈修神學	381
Index of Names	391
人名索引	410

序

本書是我前一部書：「靈修神學」(Spiritual Theology, Sheed & Ward, London, 1980, 中譯本由蔡秉正譯，生命意義出版社出版)的姐妹作。「靈修神學」主要是對基督徒成全的神學，作全面而有系統的研究。首先確定苦修和奧秘的靈修生活的教義基礎，然後建立構成這基礎的神學原則，最後才把它們應用在基督徒的生活上。

此書則從理論和原則，移到生活和見證上。靈修學史不但可使我們對基督徒的靈修學的根源與發展，有所認識，同時，同樣重要的是，它能把歷代已達到高度聖善的男女基督徒的教導與生活，投射到我們現代的實況上。從書中，我們可以看到聖人靈修的多樣化，看到任何基督徒，無論在什麼生活階層，都可達到愛的成全的境界。

在一個不喜歡系統神學，卻覺得實驗方法很有吸引力的年代，對靈修學作一個歷史性的鳥瞰，辨別基督徒靈修歷久不衰的價值是什麼，應該是很有意義的。因為幾乎從一開始，基督徒的靈修就有很極端的趨勢和運動，我們很可以從歷史中得到教訓，看到過去的失敗和錯誤，可以避免重蹈覆轍。

以一冊書的篇幅寫一部靈修歷史，我們的目標應該相當有節制，就是說，縱覽歷代基督徒靈修生活的演化和調整，特別強調特出的個人靈修的教導。再有就是，正如本書的題目所指，我們專注於天主教的靈修歷史。讀者如果有興趣閱讀有關本題更詳盡、更學術性的研究，可參閱靈修的經典作：「基督徒的靈修」四冊

(*Christian Spirituality*, by P. Pourrat) ，較近期的作品有：「基督徒靈修的歷史」三冊 (*History of Christian Spirituality*, by L.Bouyer, J.Leclercq, F.Vandenbroucke and L.Cognet) ，或者尚未完成的「靈修學辭典」 (*Dictionnaire de Spiritualité*, published by Beauchesne in Paris) 。最後，為那些有興趣深入研究某一位靈修作者，或某一個運動或某一個時期的靈修歷史，我們在附注裡提供了詳細的參考書目。

歐邁安

1. 聖經和靈修生活

「神學以成文的天主聖言及聖傳，為永久的根基……所以聖經的研究，當視作神學的靈魂……在天之父藉着聖經，慈愛地與自己的子女們相會，並同他們交談。天主的話具有那麼大的力量及德能，以致成為教會的支柱與力量，以及教會子女信德的活力，靈魂的食糧，精神生活清澈不竭的泉源。」¹

梵蒂岡第二屆大公會議的神長正式提議我們應返回聖經與聖傳。然而，正如著名的返回聖經根源運動領袖孔格 (Yves Congar) 所指出，這對聖經學者和神學家都不是一件容易的工作。

這在擁有千年古老遺產的神學家之間，必然會引起一陣令人不安的困擾。這倒不是說他們會覺得煩惱；而是恐怕聖經學者的研究，會因此而與神學家的結論分離，因而有一種「雙重真理」的不健康的情況出現。這是無論如何都要避免的。兩組人都應該持着忠於教會傳統的精神，隨時留意對方的工作……

不過，我們應該承認和面對返回聖經根源的釋經學，為古典神學所帶來的問題。許多世紀以來，特別是因為那些偉大的經院神學家，提出了一套似乎很精確，而且顧及各方面的教義，神學似乎已經找到一套令人滿意的形而上學詞彙表達了。此後，它的工作就是默想天主和基督的本質是什麼的啟示，並對此下定義。但是，現在越來越多聖經學者肯定，天主啟示本質上是在歷史的架構內傳給我們的，基本上是

屬於計劃性或功能性的：除了傳遞下來的，天主和基督為我們做過和正在做的事，也就是除了與我們的救恩有關的事之外，根本沒有關於天主和基督的奧秘的啟示。²

因此，聖經最主要的見證是：天主在人的生命運作，所以聖經不只是一套法律，或是一部「問答書」，「而是天主為實現祂對全人類的計劃而在人的生命中所做的一切。」³我們不會從聖經中尋找有關天主的概念，或討論天主（雖然聖經的確向我們啟示自存的天主，例如出3：14），而要從聖經中了解天主對我們的意義是什麼，並回應祂的臨在。「人要透過清晰地表達天主臨在的象徵以經驗祂的臨在，要在一個半經驗的層次上，生活在與天主的共融中。」⁴梵二的神長們也有同樣的說法：

天主因祂的慈善和智慧，樂意把自己啟示給人，並使人認識祂旨意的奧秘（參閱弗1：9）。因此人類藉成為血肉的聖言基督，在聖神內接近父，並成為參與天主性體的人（弗2：18；伯後1：4）。所以不可見的天主（哥1：15；弟前1：17）為了祂無窮的愛情，藉啟示與人交談，宛如朋友（參閱出32：11；若15：14,15；巴3：38），為邀請人同祂結盟，且收納入盟。⁵

因為天主透過祂為我們做的，甚至不惜干預我們人類的歷史，而把祂自己顯給我們，所以孔格說，我們應該常談論天主的奧秘，「以便對這些奧秘本身，有深刻的覺知，和生動地表達奧秘對我們的意義。」⁶天主親自干預人類歷史所帶來的這種新的關係，是人類其他的宗教所見不到的情況；這是天主主動和人接觸的一種關係，而人，透過一個自由的信仰行動，把自己交給天主，任由祂在他之內，透過他，成就祂所要成就的一切。正如包

達賽(Hans Urs von Balthasar) 所說：

天主與人的關係……在聖經內是從天主的立場而言……天主選擇、許諾、命令、拒絕和滿全……人對天主的渴望，再也不必從他自己內而應在天主之言內得到滿足。所有的行動，都要超越實現純自我的意圖，而成爲服從天主和法律的行動，這種服從，包括服從一個很具體的天主旨意，就是人在世上，在人與人之間的友善關係中，實踐天主的旨意。最後，由天主之言所領導的割捨，變成一個隨時接受一切的信仰、忍受一切的耐力，甚至以上主之僕的身分，忍受以色列黑色的痛苦。⁷

因此，聖經是把人至高的命運，啟示給人，並滿足他最深切的要求，把他從一個墮落的情況提升，使他經驗至聖的那一位的天主之言。它是一切正確的、超自然生活的規則和標準，它要求一切；它不會降低自己以遷就我們的程度，因爲它的目的是按天主的肖像塑造我們，它不能用任何代用品代替，無論是精神方面的，或是某些人從靈魂界、葯物、小組治療、幻覺經驗或神恩復興主義等尋獲的經驗。甚至聖保祿所列舉的各項神恩(見羅12：6-8；格前12：8-10)也應視爲新約所寫的原始的宗徒使命。一切都應該按聖經了解和衡量。越接近聖經的靈修，就越正確。這並不表示，把聖經的教導，應用到靈修生活上而不容許任何多樣化，而是不管怎樣，總是以聖經作爲統一的元素和終極的標準。它超越一切的分異性。

那麼，我們的工作就是尋找聖經所啟示的基督徒生活的基本原則；就是尋找對於每個時代、各種不同生活階層的基督徒，實際而有效的真理。同時，既然我們所

關心的，是基督徒靈修的基本架構，新約將是我們的優次，雖然格倫(P. Grelot)曾說過，除非我們了解舊約，否則我們不能明白新約。⁸ 爲了避免利用聖經來適應預設的概念，或用它作爲私人解釋的工具等危險，我們將謹守查理爾的原則，堅持聖經是「生命之言，因爲它是真理之言，除此之外，別無理由。」⁹ 這樣，我們可以按天主的條件，接受聖經的教導而不只是盡量想法使它遷就我們自己的推理。

舊約

「創世紀的第一章就是信仰的第一章」，¹⁰ 與一個由於恐懼不可知的神而形成的宗教，完全相反。天主十誡中的第一誡是：「我是上主你的天主；除我之外，你不可有別的神。」這已清楚地界定，聖經的天主是完全與異教的神祇不同，而且完全不相干。古代的人對神明有所覺知，於是藉宗教崇拜表達這種意識，但這種宗教往往被多種神話所籠罩，他們的宗教很多時候是他們直覺需要的投射，例如：健康、生命、生育、免於受不可知者侵襲等。漸漸地，這些異教發展一種默觀式的宗教，成爲對人較高的需要的回應，不過在最開始時，生育崇拜可能是最原始的宗教崇拜形式。

在每一種生育崇拜背後的基本概念是：承認一神或多神的存在……第二，知道人在某種形式上完全依賴神。他們的問題是怎樣依賴……他們意識到人必須參與這些神的創造力之內……，因此，人必須盡最大的努力，表達他這份參與的切望。因此，生育崇拜，基本上是一種崇拜的形式，在於表達人要參與諸神的力量

的切望。¹¹

創世紀記錄，人與天主的關係的第一步是：天主按自己的肖像創造了人，而人最初的情況是清純無邪的，後來因為人的罪而失去這種清純的情況。罪是什麼，這一直是人想不透的謎；我們不知道它是一個特殊的行動，還是由邪惡累積而來的產物。但我們的確知道，人強烈地意識到罪的存在，而發現親近唯一的真天主特別困難。「對於人來說，天主是臨在同時又不臨在，親近又疏遠。作為創造者，祂是臨在而接近的，因為人的存在必須依賴天主。當人從他自己有罪的情況內尋找祂時，祂既不臨在又遙遠。」¹²然而，漸漸地，幾乎出其不意地，天主再次干預人類的歷史，重拾祂與人的對話。

上主對亞巴郎說：「離開你的故鄉、你的家族和父家，往我指給你的地方去。我要使你成為一個大民族，我必祝福你，使你成名，成為一個福源……我要與你立約，使你極其繁盛……我要在我與你和你歷代後裔之間，訂立我的約，當作永久的約，就是我要做你和你後裔的天主。」(創12：1-2；17：1-8)

創世紀4-11章記載了幾個人，例如亞伯爾和諾厄，曾獲得天主的歡心，但祂選擇了亞巴郎作為祂的盟友和朋友，同時透過亞巴郎，天主興起一個民族作為祂自己的人民，祂自己作他們的天主。祂臨在他們之間，不只在聖殿之內，最後還要居於他們心中(耶31：31-34)。為實踐祂的許諾，祂對亞巴郎的子孫同樣仁慈，尤其在達味和撒羅滿的黃金時代，祂對以色列的仁慈達到最高峯。

天主一再透過祂的行動，配着種種徵兆啟示祂自己。也許最超卓偉大的徵兆，就是出埃及的事件，以及在此次事件中，相繼發生的許多奇蹟，使人民對於天主特別照顧和保護他們的事實，深信不疑。結果，「百姓

都敬畏了上主，信了上主和他的僕人梅瑟」(出14：31)。此外，以色列在曠野中得到天主賜予水和食物，可以解釋為：天主密切地參與人現世的存在。這也表示，天主既是超越，也是內在的。孔格這樣說：

生活的天主包含着豐富的聖經一神論的意義，是一切真、善和正確存在的根源和準則。聖經的一神論的天主，不是那個偉大的鐘錶製造者或建築師，創造了這個世界，一旦這創造的行動完成後，人和世界，除了和它們自己及它們的本質有關係之外，和其他任何東西都沒有任何關係。聖經肯定生活的天主是唯一的根源和準則，人和一切，必須不斷地以祂為依歸，不斷順應，好使自己不只是存在，而是真正的存在，是體現自己的存在的意義和圓滿的境界。¹³

不過，天主率先的行動，要求以色列作出回應，一方面是服從天主在西乃山上賜予的法律，一方面是舉行宗教崇拜。這樣，「人們遵守盟約條文的責任，便由全燔祭、犧牲和洒血，隆重地批准了(參閱出24：3-8)。另一方面，團體的長老，……都來到天主的臨在之前，與祂一同享用了聖餐(參閱出24：1-2；9-11)。」¹⁴崇拜的舉動，必定是服從和信仰天主之言的證明，否則就是空洞無意義的姿勢。不少先知極力堅持這一點(亞5：21-27；依1：10-16；耶6：20)，表示以色列雖然有約櫃和聖殿，天主真正的臨在，不是任何具體的地方而是人們的心裡。人們常要面對崇拜會流於空洞的禮儀主義的誘惑。

因此，依撒意亞(765-740 B.C.)的任務就是宣佈以色列的毀滅，人民的不忠要受到懲罰。他說以色列是一個「犯罪的民族，惡貫滿盈的百姓，作惡的後裔，敗壞的

子孫……他們離棄了上主，蔑視了以色列的聖者，轉身背棄了他。」(依1：4)一世紀之後，耶肋米亞(約646 B.C.)，親眼見到王國的滅亡，以民被充軍。他以上主之名指責以色列的不忠心，並預言更可怕的懲罰(耶1-25)。他們不只離棄天主的臨在，而祂自己似乎也遺棄了他們：「縱使梅瑟和撒慕爾立在我面前，我的心仍不轉向這人民；你由我面前將他們驅逐，叫他們離去！」(耶15：1)

好像天主的計劃已面臨僵局，其實不然；如果人們懺悔和完全服從，天主有意把以色列召回祂跟前：

對你我不執行毀滅，只依正義懲罰你，不讓你全然免罰……我以永恆的愛愛你，我給你保留了我的仁慈(耶30：10-11；31：3)。

厄則克耳履行職務的初期，一直伸展到耶路撒冷淪陷和聖殿毀滅。從他的宣講，我們可以看到，神聖與世俗的截然不同。他極力強調遵守法律的重要性，他聲稱，完全出於天主的仁慈，祂的子民才能和祂訂立新的盟約：「我要同他們訂立和平的盟約，同他們訂立永遠的盟約……且在他們中立我的聖所，直到永遠。我的住所也設在他們中間；我要作他們的天主，他們要作我的百姓。」(則37：26-27)

但天主也要求悔改和歸依，不只是集體的，還要個別的，厄則克耳堅持這必須出自真心的：「以色列家族！我要照各人的行為裁判你們——吾主上主的斷語——你們應回心轉意，離開你們的一切罪惡，避免它們再成爲使你們跌倒的絆腳石。由你們身上拋棄一切得罪我的惡行吧！你們應該改造一個新心，一種新的精神！」(則18：30-31，參閱11：19；36：26)在此，很明

顯是強調每個人必須許諾，交出自己 and 承擔自己應負的責任。

在充軍末期(548-538 B.C.)，人們終於回應先知們的呼吁，為他們的不忠心而懺悔，並承認雅威是唯一的真天主。因此，第二依撒意亞(安慰書)¹⁵描寫一個完美的雅威門徒，就是一個有真正信仰，真心悔過、補贖和得到天主讚揚的人：

你是我由地極領來的，
是我從遠方召來的，
我曾向你說過：「你是我的僕人，
我揀選了你，我決不放棄你，」
你不要害怕，因為我與你在一起；
你不要驚惶，因為我是你的天主。
我必堅固你，協助你，
用我勝利的右手扶持你。（依41：9-10）

雅各伯啊！你要記住這些事！
以色列啊！你也應該記住，因為你是我的僕人，
我造了你，是叫你作我的僕人；

以色列啊！我決不會忘了你！
我消除你的罪過，有如烟消，
我消除你的愆尤，有如雲散。
歸依我吧！因為我救贖了你。（依44：21-22）

婦女豈能忘掉自己的乳嬰？
初為人母的，豈能忘掉親生的兒子？
縱然她能忘掉，
我也不能忘掉你啊！（依49：15）

你的救主是以色列的聖者，
他將稱爲「全世界的天主」。
是的，上主召見你時，
你是個被棄而心靈憂傷的婦女；
人豈能遺棄他年青的妻子？
你的天主說：
其實，我離棄了你，只是一會兒，
但是我要用絕大的仁慈召你回來。
在我的盛怒中，
我曾一會兒掩面不看你。
可是我要以永遠的慈悲憐憫你。
你的救主上主說。（依54：4-8）

至此，天主的自我啟示，已達到最高峯，祂再不也是以天主的大能與威嚴，以雅威萬軍之主的身分，啟示自己，而以愛與仁慈的父親的身分，自我啟示。先知所用的婚姻的意象，把天主比喻作丈夫，是歐瑟亞書對天主動人心弦的回應。歐瑟亞先知可能見到公元前721年撒瑪黎雅滅亡。同樣的婚姻的意象也可在耶肋米亞(2-3)、厄則克耳(16)和雅歌之中找到。不過，歐瑟亞認爲天主對於人的愛，是將來戰勝以色列的不忠心的武器；第二依撒意亞認爲那將是最確實的勝利。因此，如果我們接受雅歌象徵式的解釋，接受猶太傳統和初期基督徒教會的作者的解釋，我們是可以用這個意象來比喻天主和以色列，天主和個別靈魂之間的愛。

扼要地概述聖祖先知的教導，我們得到的訊息之一就是：天主愛我們，祂要求我們透過信仰和服從，回應祂的愛。舊約不是以一連串的講話，隨便地記錄了這個訊息，是天主親自干預人類的歷史，特別是透過祂與亞巴郎和梅瑟的關係，透過祂對歐瑟亞和第二依撒意亞的

作者¹⁶的啟示，顯示出來的。至於人對天主的愛的回應，舊約給人提供了不少生活的座右銘。智慧書(約伯傳、箴言、訓道篇、德訓篇、智慧篇)的道德訓導原則是：賞善罰惡；並提供修德避惡的指南。

不過，不是但憑個人的力量修德這樣簡單的一回事而已，有德之士往往遭受最不正義、最痛苦的迫害；因此，舊約的道德是指個人以信賴天主為基礎的一種努力(參閱約伯傳、箴言、訓道篇)。最後，舊約在聖詠集內為我們提供了更多的道德訓導，加上崇拜、求恩、謝恩和懺悔的祈禱。¹⁷

舊約的整個運動和全部許諾，都是朝向天主對人的完美的溝通；永恆的盟約的新穎之處，正在於聖言成了血肉，通過他，天國將要確實地建立起來。孔格認為：「基督是最後的啟示……當天主成為人之後，在救恩史較早期已是真實的事，此時達到最高峯：人既肖似天主，那麼，天主也在完全超越的方式下肖似人。」¹⁸

無論舊約本身作為靈修生活的資源的價值是什麼，無論它作為聖祖和先知的宗教經驗的見證，是怎樣的有啟發性，在我們看來，它主要是為基督和他的天國作好準備。這其實也是梵二的教導：

舊約的計劃，最主要的是預作安排，即為準備、預告，並以種種預像，預示普世的救主基督及默西亞王國的將臨。舊約諸書是按人類被基督重新救回的時代以前之情況，把對天主及對人的認識，以及把公義仁慈的天主與人交往的途徑，揭示給所有的人。……因為這些經書表達對於天主主動的感受，並含有關於天主的高超道理，及關於人生有益的智慧，而且含有祈禱詞奇妙的寶藏；在這些書中，亦暗含我們

得救的奧蹟；爲此，基督信徒當虔誠地加以接受。19

新約

舊約與新約的連續性，從基督經常引述舊約以支持他的教導，並堅持他來不是廢除法律和先知，而是爲成全(瑪5：17)等事實可見。天主在救恩史內，從亞當直到最後的先知，藉語言和行動所象徵的和所許諾的一切，都在基督內圓滿地實現了。因此，基督是正確的靈修的化身，同時，從我們的立場，我們可以很合邏輯地說，靈修生活應該是參與「基督的奧秘」。因此，基督適合任何時代——過去、現代和永遠——要尋求比他更「現代化」或更「合潮流」的靈修生活，只不過是幻想而已。

不過，這並不表示，靈修生活應該極端地以基督爲中心，以致不能適當地強調天主聖父、天主聖神，和天主三位透過恩寵，居住在靈魂之內的事實。孔格的神學概論，也適用於靈修生活的神學：「當然，我們只能透過耶穌基督，並從天主(的啟示)，得到有關天主奧秘的深入知識，但我們卻要依靠天主的奧秘，才能完全信仰聖言成了血肉的奧秘，才可了解耶穌基督。」²⁰

因此，我們可以強調，靈修生活既以基督爲中心，其實也是參與基督的奧秘。要了解這種生活到底是什麼，就必須盡可能了解有關基督的一切：爲了達到這個目的，我們就應該返回新約，因爲它記錄了不少耶穌教導我們的言與行。²¹在這方面，有幾點是應該注意的。首先，我們不應該抱着希望紀念，甚至親切地緬懷一位偉大的歷史人物而閱讀他的傳記的心情，閱讀新約。在一個英雄崇拜的宗教裡，追思的禮儀或緬懷過去的靈

修，是很容易產生這種效果的。但是，我們的目標，是要在此時此地，體現基督的奧祕，這就需要我們在某方面，與此時此地的基督——在光榮中坐在聖父之右——認同。

第二，基督沒有給我們留下一套詳盡的道德規條，沒有一套詳盡的信理說明，沒有禮儀和慶典程序的指示，甚至沒有一個有關他的教會結構的完全的模式。反而，他似乎特意准許在教理方面的發展，在道德方面謹慎的決定，禮儀上的適應和教會的逐步發展上，有許多活動的餘地，當然，聖神在教會內的神恩活動，更不在話下。因此，基督徒的生活，並不等於在現在重新捕捉過去，而是現在努力變成將來；是一個不斷前進的基督信仰。

第三，我們應該在新約尋求的，是一種適合每一個地方，所有人和每一個時代，無論是二十世紀，中世紀或是初期教會的靈修，但基督生活在一個特殊的歷史情況之內；新約代表了多種不同的現實，例如聖瑪竇或聖路加的觀點；聖若望或聖保祿的觀點等。此外，在初期基督徒的信仰內，有「猶太—巴勒斯坦」和「猶太—希臘」的趨勢。因此，常常不容易從新約的著作或宗徒時代的基督徒生活中，抽取福音靈修最基要和歷久不變的成分。而且，福音靈修應由特別的人，在特別的地方和時間內實踐。換言之，福音應該不斷地滲透歷史的情況內；這就是為什麼會有靈修史和不同的靈修學派出現。

如果基督徒靈修就是參與基督的奧祕，我們的第一步工作，就是在新約的幫助下，默觀這奧祕，然後研究如何分享它。簡明地說，基督的奧祕就是聖言成了血肉的奧祕。「聖言成了血肉，居住在我們中間」(若1：14)，天主成了人。舊約逐步啟示天主是父，是親自來找

人的那一位，但祂的臨在，從來不像祂派自己的獨生子來到世上，好使我們能透過他而生活(若一4：9)這樣親切。降生的奧蹟，顯示天主不但是那位超越而且威嚴的天主，祂同時也是「為我們」的天主，是慷慨的、愛的天主(參閱弗2：5；若一4：9)。在擁有整個圓滿的天主性的耶穌內(哥2：9)，天主把祂自己和我們的人性、我們的世界，如此緊密地、如此肯定地結合，以致「在萬物的終極目標：天主的光榮和人的幸福，或世界的圓滿之間，絕不可能有對立或分裂。」²²由此，耶穌基督是整個宇宙的主要奧祕，同時透過他，天主不但臨現我們眼前，同時也住在我們內，正如基督親自答應過我們的一樣(若14：23)。

天主聖言的降生，是天主對世界和人類的計劃，發展到了一個新的階段。梅瑟的崇拜，讓位給基督的犧牲；墮落的人不但得到治療，並且被提升至與天主建立友誼的階段。這是透過耶穌基督，並透過他的教會，通暢地傳達的新生命的展現。

聖言成了血肉的奧祕，暗示我們可以怎樣參與基督的奧祕。聖言，如俗語所說，屈尊就卑地使自己人性化，承受了人性，但在這樣做的同時，他藉着結合神聖的位格和人性，從而「聖化」人性，並將它提升到超自然的層面。父「把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉着他得到生命」(若一4：9)，而耶穌也這樣講他自己：「就如父是生命之源，照樣，他也使子成爲生命之源。」(若5：26)因此，參與基督的奧祕，就是分享賦予「天主一人」的生命，即分享降生的聖言與聖父和聖神分享的生命；同時，透過這生命，人得到重生和被提升至超自然的層面。

要正確地了解精神的生命和基督的奧祕，必須先對

超自然層面，有正確的了解。超自然與自然，密切地交織起來，但總不毀滅自然，反而把它提升，使它完全，不過兩者總是清晰可辨。同樣，在耶穌基督、天主一人之內，人性與神性是如此奇妙地交織在實質的結合中，可是人性與神性的位格清晰分明。厄力圖綜合這條教義如下：

這正是超自然層面的結構，是永恆生命的顯示：透過分享天主聖體和祂最深的奧祕，與天主建立熟絡或同伴的友善關係。因此，超自然的層面，不是我們的理智，利用自然層面的比喻可以追索的。這也不是經過「自然化」以便適應我們存在的模式的優越層面。……

真正的超越自然層面，就是那與自然層面結合，確實地存在的獨特層面。它不僅超乎自然的困境，同時更超越一切假設和理性表達的領域……

天主如此深愛世界，甚至不惜派遣自己的獨生子到世上，好使所有信仰祂的人，可獲得永生。這生命是至聖聖三難以形容的共融之內至親密的生命，因為三位各以自己的方式，對我們的聖化工作有所貢獻……領養我們的是聖父；使我們成為他的弟兄和共同承繼人的是聖子；祝聖和聖化我們，使我們成為天主的活的宮殿的是聖神；在我們之內和我們共住的，是父和子。²³

新約常講透過耶穌基督而給予我們新生命（參閱若1：12；3：14；哥2：13；弗4：23；鐸3：14；羅5：19；格前1：21；伯後1：4）。本質上，新約教導我們，透過基督，藉聖神的力量而成為父的子女。

凡受天主聖神引導的，都是天主的子女。其實你們所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍舊恐懼，而是使你們作義子。因此，我們呼號：「阿爸，父啊！」聖神親自和我們的心神一同作証：我們是天主的子女。我們既是子女，便是承繼者，是天主的承繼者，是基督的同承繼者；只要我們與基督一同受苦，也必要與他一同受光榮(羅8：14-17)。

馬明安說：「如果我們不能掌握天主子女的身分所形成的主要的基礎，即不能透過聖化的恩寵，參與降生的聖言與聖父的父子關係，我們將什麼也不了解——我不是指不了解成全的境界而已，我是指不了解簡單的基督信仰……全部的基督徒生活，聖善，就是藉恩寵成爲耶穌藉自然而成的天主子。」²⁴

基督自己常講「天國」和「進天國」²⁵的條件。但是，甚至在基督開始他的公開生活以前，若翰洗者已經宣講天國，並明確地指出，悔改和罪的寬赦是進天主的國的首要 and 必須的條件(路3：1-18；瑪3：1-12)，在基督開始宣講，宣佈天主的國時，他也作了同樣的要求：「從那時起，耶穌開始宣講說：『你們悔改吧！因爲天國臨近了。』」(瑪4：17)

天主的國(或天國)是耶穌在講道中不斷提到的主題，在山中聖訓(瑪5-7)、平原的訓話(路6：17-49)和比喻中，更特別申述。²⁶至於比喻，應該注意，其中有些是屬於末世性的：這些比喻指向一個將來的天國(例如：十個童女的比喻，瑪25：1-13)；另一些比喻卻描述已經來臨的天國(例如撒種的人、芥子和酵母，見瑪13：18-23, 31-32, 33)。

彭施維說：「耶穌從來沒有給這個『天主之國』下定

義……(它的幾個不同的概念)可以分成兩個完全相反的類型……根據其中之一，基督所指的是一個精神上的國度，那時也存在，並在發展中——是一種演進；另一個是他所期待的，將要來臨的東西，可能由於一次末世的革命突然來臨，它將震撼整個世界。」²⁷

就靈修生活的內容而言，天主的國是內在的，它在我們之內(路17：21)，它能生長和演進，並從個人通向全人類、全世界。天國就是在基督內的生命，聖父、聖神與他同在(若14：23)。是一個已來臨，但仍不斷發展的國度，因此，我們應該常常祈禱，「願祢的國來臨」。

基督在幾個場合中表示自己就是天國。「如果我是仗賴天主的手指驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」(路11：20)；「我將王權給你們預備下，正如我父給我預備下了一樣，為使你們在我們的國裡，一同在我的筵席上吃喝」(路22：29-30)。奧力振(Origin)自創一個名詞：獨立國度(*autobasileia*)，表示耶穌本身就是天主的國，而成爲這個國度的成員，取決於個人與基督的關係。²⁸這樣一來，我們又回到最基本的教導：在耶穌基督內，偕同他、藉着他，我們成爲天主的子女。天主父、在基督內行動，在人的內心和在世界之內，建立他的國度。

既然天主是我們的父親，那麼，天主的國是指天主的統治或權威，遍及一切。²⁹祂的統治必須建立。這促使我們在個人這方面，完全把自己交給天主，交給這位絕對不接受妥協的天主。基督在山中聖訓說：「你們應該是成全的，如同你們的天父是成全的一樣。」(瑪5：48)現在的問題是：人怎樣把自己完全交給天主，這和我們問進天主的國的條件是什麼，或問人怎樣參與基督的

奧祕而成爲父的孩子是同一回事。

首先應該承認，這是屬於天主的國的問題；因此，成爲天國成員的條件是由天主自己提出來的。條件是很清楚，也很嚴格。首先，最先決的條件是悔罪，就是說，人應在天主面前，承認自己的罪過(瑪4：17；谷1：15；路3：3)。第二，從罪的解脫，應該導致重生，透過基督和聖神在天主內，獲得新生命(羅6：5)。要獲取新生命必須有兩個條件：透過信仰接受天主之言，即接受水和聖神的洗禮，「你們因着(我們的)主耶穌基督之名，並因我們天主的聖神，已經洗淨了，已經祝聖了，已經成了義人。」(格前6：11)這樣，透過悔罪、信仰和洗禮，人可進入天主的國，處於天主的統治之下。

但進天主的國不是一份靜態的成就；它涉及作爲天主子女的新生命，而這新生命也以基督徒的倫理形式，對人提出一定的要求。

耶穌這樣描述這種固有的情況：門徒是天父的一個孩子，他是天國的成員，他與他的兄弟姐妹有手足之情，他生活在一個物質的、人可能不會賞識他，甚至迫害他的世界。此外，還有大量具體的、不斷在改變的、無數的、不可預測的情況。基督徒的責任就是富有創造性地給予每個具體的情況一種基督徒的意義，以確立他自己的基本情況，從而以天主子女和天國分享者的身分，回應這世界。³⁰

我們已說過，基督並沒有給他的追隨者留下一份詳細的道德規條，雖然他要求他們把自己完全交給天主和修德。他的山中聖訓包括基督徒的生活模式基本的原則；它其實是「基督徒的環境倫理」(Christian situation ethics)³¹的初稿。基督這個倫理教導有兩個特點，顯示它

是上承於舊約的梅瑟法律而且是梅瑟法律的滿全。第一，他特別強調個人內心的修為，而指責法利塞人只注重外在的守法(瑪6：1-18)，他呼吁內心的節制(瑪6：16)和個人的祈禱(瑪6：5-7)。不過，這不是偏向內修而排斥外在行動的問題，因為基督同時堅持，他的追隨者應該藉服從他的誠命和行善，以證明他們的信仰和完全委身於天主的決心(瑪19：16-22；路6：43-49)。

第二，山中聖訓不但實現和滿全舊約的法律；它也是指向更完美的理想的倫理。基督並不曾像梅瑟法律那樣，集中於列舉法律和公義極細節的要求；反而，他以嚴明的道德駁斥古老的唯法主義，開拓了人與天主、人與人的弟兄關係的新視野。

你們一向聽說過：以眼還眼，以牙還牙。我卻對你們說：不要抵抗惡人；而且，若有人掌擊你的右頰，你把另一面也轉給他……你們一向聽說過：你應愛你的近人，恨你的仇人！我卻對你們說：你們當愛你們的仇人，當為迫害你們的人祈禱。(瑪5：38-44)

但如果基督所教導的倫理，不是限制到最小的限度，它也不是指向一個最大的限度。它沒有限度，也沒有終點。因此，基督的追隨者要不斷地意識到自己帶罪的情況和軟弱，卻又不悲觀或絕望；不斷地受督促，朝向更優越的境界奮進。「所以你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣。」(瑪5：48)這個命令，以及八端真福的整個架構和語調，暗示基督在提出一個，人在這一生不可以完全達到的理想，當然更不是只憑人自己本然的努力，所能掌握的理想。這不是一個屬於這個世界的理想，但應該是每個人在現世努力追求的目標。

再者，我們不應該把追求成全的命令，看作必須在

此時此地履行的誠命，就好像應該在此時此地履行愛近人的誠命一樣。反而，應該把它看作一個動態地演進的原則，一條在人與天主的關係中，不斷地進步的法律。基督促請他所有的追隨者，盡他們所能，回應朝向愛的成全的呼喚。「我給你們立了榜樣，叫你們也照我給你們所做的去做……我是道路、真理、生命，除非經過我，誰也不能到父那裡去。……誰愛我，必遵守我的話，我父也必愛他，我們要到他那裡去，並要在他那裡，作我們的住所。」(若13：15；14：6,23)因此，正如孔格所說，新約的倫理，常是從一個指示：「照樣做，因為基督曾做過」而來的命令；是模仿耶穌，但這種模仿不是唯道德主義，不是狹隘的個人和悲觀主義。³²

耶穌在最後晚餐的臨別贈言中，綜合了他的山中聖訓的教導。在這之前，有人問他有關誠命的事，基督引舊約說：「你應全心、全意、全靈愛上主你的天主。(參閱申6：5)這是最大也是第一條誠命。第二條與此相似：你應當愛近人，如你自己(見肋19：18；瑪22：37-39)。」

不過，在最後晚餐時，基督為愛指出一個全新的方向，不只把愛近人與愛天主相聯，更把愛近人放在基督徒生活的中心：

我給你們一條新命令：你們該彼此相愛；如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛。如果你們之間，彼此相親相愛，世人因此就可認出你們是我的門徒。……正如父愛了我，同樣，我也愛了你們；你們應存在我的愛內。如果你們遵守我的命令，便存在我的愛內，正如我遵守了我父的命令而存在他的愛內一樣……這是我

的命令：你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣。（若13：34-35；15：9-12）

聖若望、最優越的愛的神學家，明白地說：愛不能憑人的力量求得或使它完美；這是一份禮物，由天主種在我們內心。它透過基督使我們與天主合而為一，並應該向所有天主所愛的人——普遍的人和我們的近人伸展：

可愛的諸位，我們應該彼此相愛；因為愛是出於天主；凡有愛的，都是生於天主，也認識天主；……愛就在於此：不是我們愛了天主，而是他愛了我們，且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭。可愛的諸位，既然天主這樣愛了我們，我們也應該彼此相愛。從來沒有人瞻仰過天主；如果我們彼此相愛，天主就存留在我們內，他的愛在我們內才是圓滿的。……

誰若明認耶穌是天主子，天主就存在他內，他也存在天主內。我們認識了也相信了天主對我們所懷的愛。天主是愛，那存留在愛內，就存留在天主內，天主也存留在他內……

我們應該愛，因為天主先愛了我們。假使有人說：我愛天主，但他卻惱恨自己的弟兄，便是撒謊的；因為那不愛自己所看見的弟兄的，就不能愛自己所看不見的天主。我們從他蒙受了這命令：那愛天主的，也該愛自己的弟兄。（若一4：7-21）

曾有人指出，愛近人佔據了基督徒靈修的中心，那麼，最合邏輯的問題應該是：誰是我的近人？基督自己以慈善的撒瑪黎雅人的比喻，回答這個問題（路10：25-37）。在這個比喻裡，司祭和肋未人，與受害者有多重關係，因此有更大的義務幫助他，但事實上是一個陌生人，一

個撒瑪黎雅人，用行動証明了他是受害者真正的近人。因此，在基督的愛字典裡，對近人的愛，要求人親身體會另一個人的需要，或參與某個特殊的情況之中，因為我們對他有一份關心或一份愛。因此，愛近人不是滿足對普遍人們那一份空洞的普遍的愛而已；它是在每個人周圍的具體情況中實踐的。正是基於手足之愛這人與人直接交往的一面，基督可以說：我給你們一條新的誠命(若13：34)。

那麼，耶穌到底怎樣界定「近人」這概念呢？他使它變成一個本身沒有限制和無條件的概念，只能以個人所處的具體情況來界定。我的近人就是我在某種情況下和他很接近的人，就是說，任何人，因為我的愛而和他建立了一種親近的關係，並由此而產生了某種回應。並不是在事前決定誰是我的近人；任何人都可以成為我的近人。是我對他產生了一種鄰近的關係的人，他不是我無意中遇見的一個人，而是我與他有溝通的人。我的近人就是一個人，無論是誰，但一定是我希望在一個「我存在於世界上」的全部情況下接觸，而不是由於我的人性的身分的某種情況必須接觸的人。³³

那麼，很明顯，不可能有正確的基督徒靈修或正確的基督徒愛德，孤立地存在於天主的愛或人的愛之內；愛的手臂必須同時擁抱愛的兩個對象。愛德也不可能是純世俗或人性的愛，真正的愛德常是天主透過耶穌賜予的禮物，我們必須直接或間接(透過近人)歸還天主。如果像聖若望所說，人可以不愛近人而愛天主是幻想(若一4：20)，那麼，說我們可以在基督徒的愛德中愛近人而不愛天主也同樣不正確。正如聖奧思定在他對若望一書的評

注裡所寫：「因此，當你愛基督的成員時；你也愛基督；當你愛基督，你愛天主子；當你愛天主子時，你也愛父。因此，愛不可以分成許多部分。選擇你所愛的對象，其餘的自會相隨而來。」³⁴

以上是扼要地概述福音的靈修，這當然是真正的基督徒的靈修。是基督徒成全的神學最主要的部分，如果要以公式表達新約的靈修，這公式應該是：透過信仰與洗禮，在聖神內歸依天主，並在耶穌基督內愛天主和愛近人。

福音靈修適合每一個年代，但是，每個歷史情況和每種文化，按它本身的需要和能力，回應福音的命令。因此，福音的靈修是一個動態的演進，不能局限於任何特別的時代或永遠固定在某一個歷史的範圍之內。不過，以新約作為基督徒生活的正確基礎，我們現在可以研究，歷代的基督徒的生活所包含的天主教傳統和生活見証。

註：

1. 天主的啟示教義憲章，21—24。

英文引言取自：A. Flannery (ed.), *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents*, Costello Publishing Company, Northport, N.Y., 1975.

2. 見孔格文，「在救恩的計劃及我們的信理論文中的基督」(Y. Congar, "Christ in the Economy of Salvation and in our Dogmatic Tracts," in E. Schillebeeckx and B. Willems, ed, *Who is Jesus of Nazareth?* Paulist Press, Glen Rock, N.J., 1965, pp. 5-6) 所謂“economic”，孔格的意思是天主的計劃在人類歷史中實現；而“functional”（功能性的）是指與救恩有關的啟示的條件。
3. 同上，見第6頁。

4. 見於 P. Grelot, "God's Presence and Man's Communion with Him in the Old Testament," in P. Benoit and R.F. Murphy (ed.), *The Breaking of Bread*, Paulist Press, Glen Rock, N.J., 1969, p.7.
5. 天主的啟示教義憲章，2。
6. 見前引孔格文，23頁。
7. 包達賽：「福音是教會內一切靈修的準則和考驗」(The Gospel as Norm and Test of all Spirituality in the Church) 見於：C. Duquoc (ed.), *Spirituality in Church and World*, Paulist Press, Glen Rock, N.J. 1965, p.14.
8. 參閱 P. Grelot, "Exégèse, théologie et pastorale," in *Nouvelle revue théologique*, Vol. 88, 1966, pp. 3-13, 132-148.
9. 參閱：C. Charlier (查理爾)，*The Christian Approach to the Bible* (基督徒對聖經的取向)，tr. H.J. Richards & B. Peters, Newman, Westminster, Md., 1963, p.244.
10. J.P. Jossua, *Yves Congar: Theology in the Service of God's People*, tr. M. Jocelyn, Priory Press, Chicago, Ill., 1968, p.145.
11. P. Roets, "Scriptural Teaching on Sexuality" in A. Rock (ed.) *Sex, Love and the Life of the Spirit*, Priory Press, Chicago, Ill., 1966, p.87.
12. 見前引 P. Grelot, p.7.
13. 見前引 J.P. Jossua, p.128.
14. 見前引 P. Grelot, p.13.
15. 根據“耶路撒冷聖經”(The Jerusalem Bible, p.1125),“第二依撒意亞”是指依40-55這些經文可能由一位不知名的作者編寫，他可能是依撒意亞的弟子和先知。
16. 參閱 A. Lefèvre, "The Revelation of God's Love in the Old Testament," (天主的愛在舊約中的啟示)，in J.A. Grispino (ed.), *Foundations of Biblical Spirituality* (聖經靈修的基礎)，Alba House, Staten Island, N.Y., 1964, pp.15-35.
17. 參閱 P. Drijvers, *Les Psaumes*, Paris, 1958; J.L. Mckenzie, *The Two Edged Sword*, Bruce, Milwaukee, Wis., 1958.
18. 見前引 J.P. Jossua, pp.129-130.
19. 天主的啟示教義憲章，15.
20. 見前引孔格，pp. 24-25.

21. H. Urs von Balthasar (包達賽) *The Glory of God: A Theological Aesthetics*, Vol. I: *Seeing the Form*, Ignatius Press, San Francisco, Calif., — Crossroads Publications, New York, N.Y., 1982, pp. 224, 227.
22. 參閱前引 J.P. Jossua, p.133.
23. J.G. Arinterro, *The Mystical Evolution in the Development and Vitality of the Church*, tr. J. Aumann, TAN Books, Rockford, Ill., 1978, Vol.2, pp.349-351.
24. C. Marmion, *Christ in His Mysteries*, B. Herder, St. Louis, Mo., 1924, pp.54-55.
25. 參閱 F. Moschner, *The Kingdom of Heaven in Parables*, tr. E. Plettenburg, B. Herder, St. Louis, Mo., 1960.
26. 參閱 W.K. Grossouw, *Spirituality of the New Testament*, tr. M.W. Schoenberg, B. Herder, St. Louis, Mo., 1964.
27. J. Bonsirven, *Theology of the New Testament*, tr. S.F.L. Tye, Newman Bookshop, Westminster, Md., 1963, p.37.
28. 參閱前引 W.K. Grossouw, p.30; P.G. Stevens, *The Life of Grace*, Prentice-Hall, Englewood Cliff, N.J., 1963, pp.8-18.
29. 參閱前引 W.K. Grossouw, pp.26-29; E.J. Fortman, *The Theology of Man and Grace*, Bruce, Milwaukee, Wis., 1966, pp.23-25.
30. 見前引 W.K. Grossouw, p.45.
31. 參閱同上。
32. 參閱前引 J.P. Jossua, p.137.
33. 參閱前引 W.K. Grossouw, p.55.
34. 參閱 G. Salet, "Love of God, Love of Neighbour," in J.A. Grispi-no (ed.), *Foundations of Biblical Spirituality*, Alba House, Staten Island, N.Y. 1964, p.50.

2. 初期教會的靈修

在他的講道和比喻中，基督常說，雖然猶太人仍是選民，但他們拒絕天主的國，外邦人反而接受它。耶路撒冷其實是教會的搖籃；首批歸於天主的人，大部分是猶太人，直到大約公元51年，在耶路撒冷召開宗徒會議之前，初期教會也遵守猶太規則。宗徒會議所公佈的行為守則，免除基督徒遵守猶太規則的約束，但接受聖雅各伯的建議，規定他們戒食祭邪神的祭品、血和窒息而死的動物（見宗15：28ff.）儘管猶太人的反對和爭取，外邦基督徒終於佔了優勢，而衝突也漸漸平復下來。¹

在十二宗徒訓誨 (*Didache* 或 *Teaching of the Twelve Apostles*, 約寫於70至100年間)內，我們可以找到大量有關初期教會及基督徒生活的資料。例如其中提到那時發展的聖統制是：宗徒、先知、教師、主教、司鐸和執事。²宗徒訓誨中的倫理教訓，明確而嚴格，無疑是對抗初期基督徒生活的世界內，種種不道德和迷信的護身符。可能，除了聖若望的福音、書信和默示錄外，全部新約都比宗徒訓誨早完成，因此，這部書是宗徒大事錄與宗徒後期教父之間的重要聯繫，我們以下根據他們的著作，研究初期教會的靈修。

宗徒後期教父

正如宗徒的著作是有關基督教導的正確記錄，那麼，最早的基督徒作者，即宗徒後期教父們的著作，也是傳遞宗徒教導的作品，他們大部分認識宗徒本人或與宗徒關係密切的人。不過，這個時期的文獻不多，同時，正如薄一而(L. Bouyer)曾指出：「口傳的重要性

……使這段時期留下給我們的少數原文資料反而顯得次要。」³

教父學者郭德里 (Cotelier) 曾經嘗試把某些初期的作者分類，是稱他們為「宗徒後期教父」(Apostolic Fathers) 的第一人(在公元1672年)。以下是他所作的分類的一部分：

- 巴爾納伯，古代的作家如聖克萊孟和奧力振，認為他和聖保祿的同工巴爾納伯是同一個人。但現代批評家卻不接受這個理論，認為他是一個假托巴爾納伯之名的知識分子，可能是一個諾斯底主義(真知論)者。他是一部有二十一章，題為：「巴爾納伯書信」的作者。此書對舊約作寓言式的解釋，不但堅持基督是法律與知識的高峯，同時肯定盟約只屬於基督的追隨者。堅決地拒絕猶太人。不過，書信充滿接受福音喜訊的喜悅，作者以望德、正義和愛作為基督徒德行的基礎。

- 羅馬的克萊孟，是承繼聖伯多祿作為羅馬主教的第三代承繼人，他在95或96年曾寫過一封信給格林多教會。這是緊接陶米西央 (Domitian) 教難以後的事。寫信的動機是由於格林多教會內，有些驕傲、野心勃勃、心胸狹隘的成員，造成教會分裂。聖克萊孟追憶格林多教會過去的光榮，促請教友因基督之名，恢復過去的平安與團結，因為基督曾為了我們的救恩而流血。

- 赫爾曼，是「牧人」的作者，這部書受到廣泛的重視。甚至聖依萊內、戴都良和奧力振都視之為聖經的一部分。雖然有一個時期，他被

視爲聖保祿致羅馬人書(16：14)中所提到的那個赫爾瑪，不過現代，一般都相信他是教宗聖比約一世(140-155)的一位弟兄。

「牧人」包括赫爾曼所見到的五個異像，在第五個異像中，牧者顯現，並給他口述了十二條教訓和十個比喻。這部著作的價值，在於它對初期教會內虔誠的基督徒的日常生活，有詳細的描寫。

- 安提約基雅的聖依納爵，主教和殉道者。他在自己的名字上加了一個假名：迪爾福(Theophorus)。他是聖伯多祿的門徒，伯多祿立他爲自己的承繼人，出掌安提約基雅的主教職務。在他被解押羅馬途中，聖依納爵寫了七封信，這是他堅定的信仰和熱切爲主殉道的最好證明，他在信中發揮了三個主題，都是初期基督徒靈修的特質：基督、教會和殉道。

- 聖波利加伯 (St. Polycarp)，他曾聽過聖若望宗徒的講道，由聖若望委派他做士麥拿 (Smyrna) 的主教。他也是安提約基雅聖依納爵的知交。從依萊內寫給羅馬一位司鐸佛里諾的信中，我們証實了波利加伯是我們與宗徒時代最重要的聯繫。聖波利加伯在156年接受了殉道者的冠冕。現存的兩份有關這位聖人的文件，是他寫的「致斐理伯人書」及有關他殉道的記錄：「殉道」。

1765年司鐸祈禱會士加南迪在宗徒後期教父的名單上，加了耶拉巴利 (Hierapolis) 主教巴比亞斯 (Papias) 的名字和一封由不知名作者寫的信：致戴奧真 (Diognetus) 書。據說巴比亞斯曾聽過

若望聖史的講道，曾著書解釋耶穌的教導，是與宗徒傳道的一個有價值的聯繫，但他的作品只有一些片段留存下來。致狄貞杜書的作者應該歸於希臘護教者一類而不應歸於宗徒後期教父這一羣。

最後，十二宗徒訓誨是於1873年，由希臘總主教畢真諾在君士坦丁堡的聖墓醫院內的圖書館裡發現。這部訓導也包括羅馬克萊孟的兩封信和巴爾納伯書。作者和著作日期都不詳。有一個假設是：此書是由敘利亞或巴勒斯坦教會的權威人士編著，有些史學家把它成書的時間定於50至70年之間，有些卻主張較後的時期，約在70至100年間。

十二宗徒訓誨所包括的教義，最突出的是屬於禮儀和聖事方面的，因此，是為預備接受洗禮最好的一部教理書。此外，書中對教訓與輔導的異同，有詳細的比較，對於基督徒的成全，也有提示，不過，沒有把基督徒劃分為不同聖召或不同生活情況的人。教會是一個聖人的團體，人可以藉洗禮而加入教會，但在團體內，一切都集中於聖體上。既然基督徒一詞出現在十二宗徒訓誨裏，有些歷史家推斷，這部書是在安提約基雅編著的，因為基督的追隨者是在此處，第一次被人稱為基督徒的。⁴

從以上有關宗徒後期教父的簡介，我們可以看到，宗徒後期教父不是毫無特性的一羣人。他們無論在權威、出身以及探討的問題等，各方面都有很大的差別，我們甚至可以說，他們只有一項共通點，那就是：他們都是初

期教會靈修的見證人。因此，宗徒時代的各種著作，對於靈修史的價值，都不相等；其實，當時作者常列舉的最重要的作品如下：羅馬克萊孟的致格林多教會書、十二宗徒訓誨、安提約基雅聖依納爵的書信。

沒有一部作品能提供有系統和有組織的有關基督徒生活的神學；這要等到在亞歷山大里亞聖克萊孟、奧大振和尼沙國瑞 (St. Gregory of Nyssa) 領導的神學院興起之後才有。無論如何，基督徒的生活經驗、靈修生活的神學，已經開始發展了，至少在聖若望聖史、聖保祿和他們的弟子；安提約基雅的聖依納爵、聖波利加伯、巴比亞斯等人的作品及十二宗徒訓誨中已見到了。

在一世紀，教會還不曾「制度化」，也還不是如我們今天所了解的，「唯一至聖的教會」。不過，那時已有一個聖統制承認聖伯多祿的首席權和他的承繼人，也有一個集中於聖體的禮儀傳統。地方教會，如格林多教會或斐理伯教會，享有高度的自治權；在這些教會裡，也還沒有出現不同生活階層的基督徒組織，例如修道生活、長老團等。這一類的組織，很快就會發展起來，不過在這個階段，還沒有聖保祿在格前12-14章所描寫的那些，基於不同的神恩或職務所組成的團體。無論如何，我們可以概括地列舉初期教會靈修生活的一些主題和特質，並加以討論。

基督徒的生活

首先，初期基督徒的靈修是以基督為中心的，一方面，是因為基督徒對基督的言行，記憶猶新（有賴那些為主作証的人們）；另一方面，因為基督徒生活在期待復活的基督再度來臨的希望中。保列指出：「如果我們不注意，基督這個人對於這個時期的靈修所佔的絕對優勢其

位，我們就不能對它有全面的認識……耶穌常是基督徒的模範和聖化的理想……耶穌絕不是第一批基督徒抽象的理想，普遍的基督徒都非常確實地感受到他臨在於教會和他們的內心。」⁵ 基督的臨在，從禮儀中的聖體、祈禱和聖經講道中感受最真切。

這段時期留存下來的著作，特別以羅馬聖克萊孟的致格林多教會書、安提約基雅聖依納爵的書信和僞巴爾納伯的書信等，以基督為中心的趨勢最值得注意。克萊孟對基督的愛是如此深刻，以致有人認為他可能是希伯來書的作者，但這說法是沒有根據的。無論如何，他給格林多教會的信中，以基督為中心的教導是不容置疑的，尤其是在三十六章那些優美的片段，克萊孟描寫基督、大司祭是我們通向救恩的道路，是對我們的軟弱的保護和支持。他一再重複「在基督內」、「藉着基督」，這些字眼，到現在仍在教會禮儀的祈禱中流行。基督是教會和天主之間的中保，而整個救恩的計劃，分三個階段推行：父派遣基督；基督派遣宗徒；我們從宗徒那裡接受救恩的喜訊。

巴爾納伯書信的不知名作者，是保衛基督的神性最早的保衛者之一，他和安提約基雅聖依納爵分享這份榮耀。東方的教會有兩種異端正在滋長：其一否認基督的神性，此說得到麥尼西 (Magnesia) 及斐洛迪非亞 (Philadelphia) 地方教會的廣大支持；另一說否認基督的人性，此說在泰拉斯 (Tralles)、士麥拿和厄弗所大行其道。聖依納爵批評這兩種極端而非正統的基督論，他的觀點從以下所引述的數段文字可見：

有一位天主，祂藉耶穌基督，祂的聖子表達祂自己……因此，應該堅守主和宗徒的規戒……

在聖子和聖父及聖神內……天主藉着耶穌基督、祂的聖子、從寧靜中發出的聖言，顯示自己。⁶

「基督」按血統，確實是出自達味之家……真正生於一位童貞女……爲了我們的緣故，他的肉身真確地被釘在一根木桿上……我知道也相信，他肉身的死亡和肉身的復活。⁷

聖依納爵也承認基督與他的教會之間的共融，督促他的讀者做法基督，好能以個別基督徒身分與祂共融：

我的委托人是耶穌基督……他的十字架、死亡和復活，和藉他而來的信仰；我希望藉此而成義。⁸

耶穌在那裡，那裡就有普世的教會。⁹

耶穌基督是我們的老師，甚至先知也是他精神上的門徒，他們仰望他，期待他做他們的老師。¹⁰

即使你肉身所做的事也是屬於精神的，因爲你在與耶穌基督的共融中做一切事。¹¹

做效耶穌基督的行爲，因爲他也是做效天父的。¹²

第二，初期基督徒的神修是傾向末世的，因爲第一代基督徒最關心的是警覺，準備基督的第二次來臨。這種期待，更因爲一些人從字面解釋默20：1-10而加強，最後甚至引發千年說的學說 (Millenarianism)。¹³ 基督曾不只一次宣佈他的第二次來臨，同時他也不只一次強調他的追隨者不是屬於這個世界的，他們在此沒有一個可以居住的城市。因此，初期基督徒經驗到一種生活在一個過渡時期的緊張；他們是一個前夕教會，因爲他們覺得基

督第二次的來臨已逼近了，他們抱着教會已屆最後階段的心情而生活。

在十二宗徒訓誨、安提約基雅聖依納爵的書信、巴比亞斯、以及(在某種程度上)偽巴爾納伯書信中，末世的成分特別顯著：

注意你的生活。不要讓你的油燈熄滅，要隨時整裝待發，因為我們不知道主的時辰什麼時候來臨。

常常提高警覺，追求對你們的靈魂有益的事；因為除非你在最後能達到成全的地步，否則你這一向以來所保守的信仰，將完全白費心機，對你一無是處。因為在末期的日子裡，會有許多像先知和誘惑者出現，羊要變成狼，愛要變成恨。

因為不法之徒及邪惡的增加，人們將互相憎恨、迫害、和彼此出賣；然後那個騙徒要喬裝天主的身分在世上出現，將有不少的奇異的徵兆和事蹟，世界要落在他手中，他會做有史以來不曾發生過的最可怕的事。

然後，人們將面臨最猛烈的審判，許多人要被判罪和毀滅。但是那些堅持信仰的人，將從詛咒中獲救。

於是真理之象徵會出現：第一個象徵就是天堂會展現。第二個象徵是吹起號角。第三個是死者的復活。

然而不是所有的死者都可復活，因為曾經說過：「主將和他所有的聖人一齊來臨。」

然後，世界會看見主乘雲從天降下。¹⁴

第三，初期教會的靈修是苦修式的，不過這「苦修」(ascetical)一詞應從它的原始意義了解，是指德行的實踐和成長，而不專指嚴峻的自我否定的行為。稍後，苦修主義發展，成爲一種由教會一些特別階層的人士實行的生活方式，其實在早期，苦修不過是基督徒靈修，傾向以基督爲中心和末世的邏輯結果。

安提約基雅聖依納爵遵從聖保祿的教導，督促所有基督徒以效法基督爲己任。殉道當然被視爲應倣效的至高的基督榜樣。在這一點上，聖依納爵身體力行，作了最清晰、最能啟發人心的見證。不過，爲那些還未遭受迫害的基督徒而言，倣效基督是藉實踐德行而完成。這樣一來，我們從宗徒訓誨所寫的倫理教導，可知初期的基督徒，享有手足的友愛、謙虛、忍耐、服從、貞潔和祈禱的美譽。他們不久就發現，爲了培養和保持這些美德，他們必須依賴自制和與這世界保持某種程度的距離。漸漸地，最廣泛地實行的苦修形式，就是男女自願守貞和鰥夫、寡婦過貞潔的生活。不過，聖克萊孟和聖依納爵常告誡初期基督徒，愛德才是最偉大的德行。因此，聖克萊孟以詩的形式，憶述保祿歌頌愛德的詩歌：

誰能解釋神聖的愛的作用？誰能描述它的至美？愛把我們提到不可言喻的高度，愛使我們與天主共融；愛德掩蓋千萬種罪惡；忍受一切，包容一切。愛絕不卑鄙，絕不傲慢。愛不煽動裂教，也不暴亂滋事；愛調和一切，愛爲天主所選的人爭取成全。沒有愛，一切都不能

中悅天主。主在愛中，並藉他對我們的愛，將我們聚集到他左右，耶穌基督、我們的主，在服從天主的旨意下，為我們流血，以他的肉身換取我們的肉身；以他的靈魂贖取我們的靈魂。現在，看，我摯愛的弟兄，愛多麼偉大、多麼值得稱讚。它崇高的完美，豈能憑一管禿筆描繪。15

我們已見過安提約基雅聖依納爵如何督促教友，以倣效基督作為基督徒應有的責任；我們也讀到羅馬克萊孟讚揚愛是成全不可或缺的要素。在聖依納爵看來，愛最偉大的行動，和人對基督最完美的效法，就是殉道。因此，他在致羅馬人書中這樣寫：「讓我效法我的天主接受苦難。」在同一封信裡，歐瑟伯(Eusebius)所引過的一段文字，在聖耶羅(St. Jerome)的傳遞下，許多世紀以來，讓我們看到這個動人心弦的殉道的見證。這是完美的愛，是與基督共融最確實的方式：

請為我祈禱，求天主給我內在和外在的力量，使我不但能被稱為基督徒，事實上也確實是一個基督徒……我曾寫信給各地的教會，向他們表示我願意為天主而捐軀……讓我忍受被野獸噬食的痛苦，藉着牠們，我將可直達天主台前。因為我就是天主的麥粒；我將被野獸的利齒磨碎，為使我成為基督純淨的麵餅……讓火和十字架、讓獸羣、讓肢離破碎、血肉模糊、身首異處，種種邪惡的折磨，都臨到我身上吧！我只取耶穌基督。16

可見苦修主義和末世學在教會的初期是相聯的。像他們那樣，生活在基督再來很快實現的信念下，儘管不能確定確實的時辰，初期的基督徒明白，累積世俗的財富，

或只關心現世生活的事務，對他們不會有什麼益處。他們在等待着主再來，即使後來逐漸明顯，等待的時期，要比最初所預期的長得多，他們從來沒有忘記主的再來。

這個時期的著述，苦修和倫理的教導，可見於十二宗徒訓誨、聖克萊孟的書信和赫爾曼牧人等書。最後，致戴奧真書(Letter to Diognetus)，對基督徒的生活，有以下的描寫：

他們住在他們的祖國，但猶如暫居的過客；他們像一般市民一樣分享一切，卻如異鄉人一般為一切而受苦。每一個陌生的國度都是他們的祖國，祖國的每一寸土地都是異鄉。他們像所有的人一樣嫁娶，生兒育女，但他們不會使子女無依無靠。他們免費地接待外人，但保持自己的純潔。他們的命運與「物質」相聯，但他們不是為追求「物質」而生活。他們深感浮生如寄，卻篤信他們擁有天堂的公民權。他們服從指定的法律，但超越這些法律。他們默默無聞，他們被判了罪。他們被判處死刑，但他們卻贏得了生命。¹⁷

第四，初期教友的靈修是禮儀化的。薄一而指出，「很明顯，那是因為克萊孟的關係，基督信仰的意義與禮儀(liturgy)一詞連上關係。克萊孟取了這個希臘字的傳統意義，即指一個人為團體而提供的公衆服務，第一次把它應用在基督徒的崇拜上。」¹⁸ 禮儀生活的焦點就是聖體，「仔細分析初期教會留給我們的感恩經，把它和猶太教的感恩經比較，我們發現，基督信仰的嶄新的一面和它植根於猶太靈修內的根源。」¹⁹ 十二宗徒訓誨包含

一系列的感恩經，其實是猶太人的祝禱加上基督徒的增刪。

我們的天父，我們要為祢的僕人達味的苗裔感謝祢。祢曾藉耶穌基督、祢的僕人，把他展示給我們。願光榮歸於祢，直到永遠。

我們的天父，祢曾藉祢的忠僕耶穌基督，向我們展示生命和知識，為此，我們獻上謝恩。願光榮歸於祢，直到永遠。

正如這麵餅，從分散的山嶺聚合而成爲一，願祢的教會，也從普世的地極，聚集在祢的國度內；因祢是光榮和權能，藉着耶穌基督，永生永王。²⁰

根據宗徒大事錄，在宗徒時代的禮儀中，有三個最主要的禮儀：洗禮、覆手禮和擘餅禮。藉着洗禮，慕道者成爲基督徒團體正式而完全合乎資格的成員；爲已領洗的基督徒行覆手禮，旨在賜予聖神，這有時還附帶有特殊的恩寵或神恩的賜予；不過，在基督徒信仰中，最隆重的慶典就是擘餅，是遵照基督的命令而舉行的，是紀念最後晚餐的禮儀。基督徒在這個慶典中，體驗基督的臨在。在此，基督藉逾越奧蹟而臨在；在此，基督徒預期基督的再來。

與基督在最後晚餐中所慶祝的逾越慶禮一樣，基督徒的感恩的禮儀分成兩個明顯的部分。首先是在傍晚舉行聚餐，包括誦唸基本上是猶太式的祈禱經文。在晚餐結束之前，舉行擘餅或感恩的禮儀。領受聖體前先唸祝聖餅和酒的經文，接着是謝恩經。依夫度基模夫(Evdokimov)曾說：「在舉行禮儀時，首先引導信友聆聽，然後

消化聖言。」²¹ 應該注意的是，宗徒和他們的門徒，每天聚集祈禱三次，大約是在早晨九時、中午和下午三時。星期三、五——後來加上星期六——是守齋的日子。²²

最後，初期基督徒的靈修是共同式或社會化的。我們從宗徒大事錄可知。從一開始，共同生活就是教會的基本元素。從神學的角度而言，它為基督徒提供實踐手足友愛的場所；從禮儀方面說，這是感恩的禮儀和共同祈禱所必須的條件。不過，團體生活卻要求分享公有的財產，因此，他們除了要避免隔離的個人主義之外，還要防止個人支配的情況出現。在宗徒時代生活的所有元素中，以共同生活為最基本，而在共同生活中，似乎又以分享物質最受重視。這一點至少我們可以從宗徒大事錄中得到証實。

他們專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚、擘餅、祈禱。因為宗徒顯了許多奇蹟異事，每人都懷着敬畏之情。凡信了的人，常齊集一處，一切所有皆歸公用，他們把產業和財物變賣了，按照每人的需要分配。每天都成羣結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅，懷着歡樂和誠實的心一起進食。他們常讚頌天主，也獲得了全民眾的愛戴；上主天天使那些得救的人加入會眾。（宗 2：42-47）

眾信徒都是一心一意，凡各人所有的，沒有人說是自己的，都歸公用。宗徒們以大德能，作証主耶穌的復活，在眾人前大受愛戴。在他們中，沒有一個貧乏的人，因為凡有田地和房屋的，賣了以後，都把賣得的價錢帶來，放在宗

徒們腳前，照每人所需要的分配。(宗4：32-35)

不過，當教會的人數逐漸增加，再不能維持宗徒時代的那種共同生活時，改變就成了在發展和擴大中的教會，不可避免的事實了。在越來越多外邦人歸依時，就有必要把他們和當時在教會仍然很流行的某些猶太習俗分開。教會的數目越來越多，教會越來越普遍而不只限於一個教區時，過去地方教會所獨有的，團體內親密的人際關係，便不可能繼續維持下去。最後，當迫害結束後，基督徒有自由公開而毫無恐懼地實踐他們的宗教信仰，那時再也沒有外在的壓力，促使基督聚集在一起，尋求安全以及互相保護了。

很不幸，在最初幾個世紀，當教會成長與擴展的期間，它曾面臨不少衝突。即使在教難未結束以前，教會已經受異端、裂教、對抗等，種種危機所困了。第一個危機是由過度的國家主義所引起的猶太化的趨向；第二個危機是由於希臘化的影响導致多種形式的真知論(即諾斯底主義，Gnosticism)；第三個危機是地方教會自治權的膨脹，導致在洗禮、悔改禮、復活節以及聖統制的權柄等方面的對抗。其中最持久的危機，要算是由真知論所引起的危機了。許多世紀以來，各種形式的真知論，一直不斷地折磨着教會。

基督徒的真知論

因為真知論過度重視知識，教會通常都以這種思想企圖導使基督信仰希臘化，並以福音遷就希臘哲學的理由而明確地禁止它在教會流行。不過，在一開始時並不是這樣。因為真知論在最初的階段，只不過是以哲學的詞彙，表達聖經的倫理和教義內容的一種學問而已。只

是在後來，在二世紀末，真知論散播創造的二元論和由這學說所引出的錯誤的結論。其實，照薄一而所說，真知論在最初，無論是對於基督徒的信仰或猶太文化而言，都不是異端。亞歷山大里亞的基督徒根本沒有必要把它引進正統的基督徒信仰裡來，最簡單的理由就是它一向在基督信仰內佔着重要的一席位。即使是這些基督徒，甚至克萊孟，在他們——毫無疑問，他們都是最偏向希臘哲學的基督徒神學家——來說，真知(gnosis)從未解釋為基督信仰與哲學合併的意思。正如克萊孟所說：「……真知是有關『名』的知識和對福音的理解。」²³ 其實，杜彭認為聖保祿所用的真知的意義，完全與希臘哲學無關，甚至在後期的希臘主義(例如在斐洛的作品中)，以真知指天主的知識，只是因為出了希臘文的聖經的緣故。²⁴

因此，在聖保祿的思想裡，真知意指有關天主，天主的奧秘或神祕的知識，以及對基督奧秘的了解(弗3：14-19)。在聖若望，真知與愛結合而取得奧秘的特性。在十二宗徒訓誨、赫爾曼牧人、安提約基雅依納爵的書信中，我們可以看到對保祿和若望教義的反省，但在羅馬聖克萊孟和偽巴爾納伯的作品中，可清楚地找到有關真知的道理。因此，當異端的真知論開始大行其道時，聖儒斯定和聖依萊內都起而為基督徒的真知辯護，對抗「假的真知」(pseudognosis)。²⁵ 照傳統的說法，聖依萊內擊敗了真知論和引進正統的基督徒神學。

儒斯定第一次保衛教義的文章約於公元150年發表；第二次的辯護在155年發表；他與泰利風談話錄約發表於160年。儒斯定說，基督徒的信仰是唯一、真實和普世的宗教，因為真理已完全在耶穌基督內顯示出來了。不過，古代的宗教，甚至希臘的哲學家，擁有真理的種

子，甚至達到使他們能成爲基督、聖言的參與者的程度。因此，希臘哲學的思想，並不完全與基督的真理相反，不必完全拒絕。但聖儒斯定堅持，只憑自然的理性是不夠的，不能獲得救恩或完全的真理，必須有內在的恩寵和外在的啟示。因此，雖然聖儒斯定和其他的基督信仰護教者，企圖用哲學的語言，表達基督的真理，但是，他們不是哲學家，而是基督徒神學家，他們只是努力從理性方面，維護和解釋啟示的真理。啟示的真理和透過信仰接受這真理，才是他們的哲學思考的起點。

聖儒斯定以教會信仰與教導見證人的身分發言，他的言論是具有權威的，尤其是當他講到感恩的禮儀時。他是第一位向外教者宣示有關禮儀的「祕密」的護教者，在他之前，基督徒的禮儀一向是不向外教人公開的。

在稱爲主日的這一天，所有住在城市或鄉村的人，都聚集在一個地方，在時間許可下，盡可能宣讀紀念宗徒或先知的著作。然後，由主持人講解，並呼喚信衆學習這些好東西；最後我們大家站起來，一同祈禱……

唸經後，我們互祝平安。接着向主持弟兄奉上麪餅和一杯滲和了水的酒。他拿起餅和酒，藉聖子和聖神，讚美和光榮宇宙的大父，並用相當長的時間，爲我們得以從他手上領取這些東西而感謝天主。在他結束這段祈禱和感恩時，所有在場的人都回答：亞孟，以表示同意……

當主持弟兄準備好聖體，所有的人都表示了他們的意願，那些我們稱爲執事的人就把餅和滲了水的酒，分給每個在場參與的人，他們

謝了恩，分享了餅和酒；缺席者，自有人把他們的一份帶回去。

我們稱這食物為聖體，所有接受了洗禮避免了過往所犯的罪，並獲得重生的人，過着像耶穌一樣的生活，並且相信我們所教導的一切，都是真實的人，才獲准領受這聖體。因為我們所接受的，不是普通的麵餅和酒，正如耶穌基督、我們的救主曾藉天主的聖言成了血肉，也以同樣的方式，爲了我們的救恩而成了血和肉。我們得到教導，明白用祂的聖言的祈禱祝聖過，並藉轉化而滋養我們的血和肉的食物，實在是成了血肉的耶穌的血和肉。

因爲宗徒們，在他們所編寫的，稱爲福音的回憶錄裡，給我們傳遞了他們有幸享受過的事實，那就是：耶穌拿起餅來，謝恩後說：做這事，紀念我；這是我的身體。然後，他又同樣拿起杯來，謝恩後說：這是我的血。然後他把杯只是交給他們……主日就是我們一同聚會的日子，因爲這是天主創造世界的第一日，同時，我們的救主耶穌基督，也在這一天從死者中復活。²⁶

第二位保衛基督教義，對抗異端真知論的優秀神學家是里昂主教依萊內。他可能在公元202年殉道。他的名著：*Against Heresies*（反異端論），駁斥馬西翁(Marcion)的錯誤。馬西翁主張二元說，並否定基督的人性。聖依萊內首先指出，馬西翁的真知論必然會導致二元論或泛神論，接着他綜合正統的基督神學。他也和聖儒斯定一樣，以出自聖經，並由宗徒傳下來的信仰，作爲理論的基礎：「教會從宗徒那裡承受了唯一和賦予生命的信

仰，並將它傳授給教友。因為衆人之主把福音的力量，賦予他的宗徒，我們也從宗徒那裡，認識真理，就是天主子的教義；主曾向他們宣佈：『凡是聆聽你們的，就是聆聽我……教會是天主的教會……教會在那裡，天主的聖神也在那裡。』」²⁷

當戴都良 (Tertullian) 正在極力(有時甚至太過份)為聖依萊內編著的神學綜論辯護時，亞歷山大里亞的克萊孟和他的弟子奧力振，卻在亞歷山大里亞學院講解一套真正的基督徒真知論(Christian Gnosticism)。在克萊孟看來，基督徒的生活包括幾個不同的階段，每個基督徒循序漸進，最後達到成全的階段；這些不同的階段統稱為「靈魂的大廈」。這大廈可分為多層，有所謂敬畏層、信仰層、希望層，最後是愛的階層。事實上，不是每個人都可以達到最後的階層，因此，基督徒可分為普通的信徒(平信徒)和那些真知者(信仰達到成全的階段)。²⁸ 真知者或成全的基督徒的特徵是默觀、服從誠命和有關做好人的教導。默觀，對於聖克萊孟來說是真知的最高峯，包括認識天主、看見天主和擁有天主，因此，真知與祈禱密切相聯(聖克萊孟說，真知傾向內斂、靜默和持久)，與愛德息息相關，且在愛德之內生根。²⁹ 聖克萊孟又說：「天主是愛，凡愛祂的人都可以認識祂。」³⁰ 基督徒真知的最後的階層是「無情欲」(apatheia)，這是完全控制個人的激情和欲望，以及捨棄一切受造的物質的結果。是從愛德發展而來的和平與統一。³¹

奧力振，個人生活非常刻苦，被譽為教會第一位科學釋經學者，也是第一個出版有系統的信理神學手冊。公元203年也就是在他十八歲那年，他出掌亞歷山大里亞學院。他在一篇有關祈禱的論文中，鼓勵人實踐奧祕祈禱，教人如何藉着基督，達至天主聖三的奧祕。他這篇

論文對後世的隱修院的靈修，有深刻的影響。在文中，雖然他也像克萊孟一般，講論真知，但處理的手法不同，正如薄一而所指出：

兩種真知最大的分別是：在克萊孟，真知很容易回歸自身，以便了解、描述、甚至品嚐自己。在奧力振卻相反，真知甚少描述他自己……它的注意力完全被它的唯一獨特的對象：基督的奧秘所佔據，全力默想聖經。這可能正是奧力振對後世基督徒靈修，產生深遠和持久的影響力之所在。³²

奧力振認為，成全是指盡可能肖似天主。為了做到這一點，靈魂應該日益把自己從現世抽離出來，努力練習控制自己的欲望和激情。因此，靈魂首先應該藉良心省察而加深對自己的認識，同時，它應該效法基督的生活。不過，奧力振也同意聖克萊孟的說法，只有真知者才能達到成全，一般人是不能達到的。

靈魂一旦超過初級的階段而進入較進步的階段，它再也不是和自己格鬥而須對抗邪惡了。但是，當靈魂在趨向成全的境界，它可以享受多種類型的神視以及構成聖言的奧秘的真知或智慧。在這時，參與基督的奧秘，即以投入聖三為終向，也就是投入一個奧秘的婚約內。奧力振認為，靈魂「被它所默觀的對象聖化」，³³「被提升為天主的朋友，並在參與祂的神聖中與祂共融。」³⁴

到了第三世紀，在法國(里昂、維也尼、馬賽、亞耳、土魯斯、巴黎、波爾多)，西班牙(利昂、美里達、撒拉岡撒)以及德國(科倫、特里爾、麥次、梅因斯、斯特拉斯堡)，已經有基督徒團體。迦太基是北非的基督信仰的中心，在埃及，中心當然是在亞歷山大里亞。在歐洲和北非以外，基督信仰擴展到小亞細亞、亞美尼亞、

敘利亞、美索不達米亞、波斯、阿拉伯，也許遠及印度。

這並不表示，基督宗教的擴展是平穩而無阻力的；相反，它遭遇到極大的阻礙，一方面是因為內部不時出現教義之爭，另一方面是羅馬當權者定期的迫害。隨着君士坦丁的歸依，基督宗教成爲一合法的宗教，在戴奧西一世(Theodosius I, 379-395)更成爲帝國的國教。在公元366至384年，在教宗達瑪蘇管理教會期間，隱修活動在埃及、敘利亞和小亞細亞一帶發展迅速。同時，聖亞達納(St. Anthanasius)所著的 *Life of Anthony the Hermit* (獨修士安當的生平)一書出版，更在意大利和法國，掀起一陣隱修的熱潮。

註：

1. 參閱 P. Carrington, *The Early Christian Church*, 2 vols., London, 1957-1960; F. Mourret, *A History of the Catholic Church*, tr. N. Thompson, B. Herder, St. Louis, Mo; 1931; L. Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, tr. M.P. Ryan, Desclée, New York, N.Y., 1960.
2. 在宗20：17-28主教 (episkopoi) 和長老 (presbyteroi) 兩個字是交替使用的。聖耶羅在評注聖保祿致弟鐸書(1：5)中指出，在早期，主教有時亦稱爲長老。參閱 F. Prat, “Evêques” in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, ed., A. Vacant et al., Paris.
3. L. Bouyer, 見前引，p.167.
4. 有關宗徒後期教父的資料，詳見前引 F. Mourret; B. Altaner, *Patrology*, Herder and Herder. New York, N.Y., 1960; L. Bouyer, 前引；K. Lake, *The Apostolic Fathers*, 2 vols., Cambridge, 1959; P. Pourrat, *Christian Spirituality*, tr. W.H. Mitchell and S.P. Jacques, Newman, Westminster, Md., Vol.1, 1953; J. Lawson, *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers*, New York, N.Y., 1961.

5. 見前引 P.Pourrat, Vol 1, p. 56.
6. *Letter to the Magnesians*, 8 and 13.
7. *Letter to the Smyrnaeans*, 1.
8. *Letter to the Philadelphians*, 8.
9. *Letter to the Smyrnaeans*, 8. 似乎聖依納爵，是第一個使用“公教會”(Catholic Church) 這一詞。他也為基督真正臨在聖體之內這端教義而辯護。他也堅持教會的聖統制和羅馬主教的首席權。
10. *Letter to Magnesians*, 9.
11. *Letter to the Ephesians*, 7.
12. *Letter to the Philadelphians*, 7.
13. 千年說的基本概念是，基督第二次來臨之前的一千年期間，天主的國將在世上建立起來。但對於一千年的起點卻沒有一致的看法。參閱前引 L. Bouyer, pp. 171-174.
14. 十二宗徒訓誨，16.
15. 克萊孟：格林多人書，49-50.
16. 聖依納爵致羅馬人書，4-5。
17. 參閱 K. Lake, *The Apostolic Fathers*, Vol 2, pp. 359-361.
18. 見前引 L. Bouyer, p. 175.
19. 同上，p. 176.
20. 見十二宗徒訓誨，9。第10章包含謝恩經。
21. P. Evdokimov, *The Struggle with God*, Paulist Press, Glen Rock, N.J., 1966, p.192.
22. 有關初期教會的禮儀，參閱：L. Duchesne, *Christian Worship: Its Origin and Evolution*, tr. M.L. McClure, 5th edition, London, 1949; G.Dix, *The Shape of the Liturgy*, 2nd edition, London, 1945; D. Attwater, *Introduction to the Liturgy*, Helicon, Baltimore, Md., 1961; A.A. King, *Liturgies of the Past*, Bruce, Milwaukee, Wis., 1959, W.J. O' Shea, *The Worship of the Church*, Newman, Westminster, Md., 1957, O. Rousseau, *The Progress of the Liturgy*, Newman, Westminster, Md., 1951.
23. 參閱前引 L. Bouyer, p. 211.
24. 參閱 J. Dupont, *Gnosis, la connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain, 1949.
25. 見前引 L. Bouyer, pp.216-236; 245-256, 根據異端的真知論(即諾斯底主義)，一共有三種人：1)特選的屬靈階層 (*pneumatics*)，無論他們

怎樣生活，他們是注定得教的；2)屬心階層的 (*psychics*)，他們盡可能按照聖神的指示生活，但沒有天主的幫助，他們不能得教；3)屬於身體階層的 (*hylics*)，他們按身體的需要而生活，他們是注定永遠沉淪的。

26. *First Apology*, 65-67.

27. *Against Heresies*, III, Preface; I, 6, 3; III, 1, 1.

28. 這套教義可見於 *Stromata*, 2 and 7.

29. 參閱 *Stromata*, 2;6;7.

30. 參閱 *Stromata*, 5.

31. *Stromata*, 6. 無情欲的概念後被卡帕多細亞的神學家及彭迪古 (*Ponticus*) 等所採用。這也是一些學者認為初期基督徒靈修包含異教成分的根據之一，參閱前引 L. Bouyer, pp.273-274.

32. 參閱前引 L. Bouyer, p. 282.

33. *Commentary on John* (若望評注)，32：27.

34. *Contra Celsum* 3,28;32,27.

3. 東方的隱修傳統

三世紀末，主張苦修的基督徒，力求更成全的生活，結果，在他們的努力下，隱修的運動，開始發展起來。雖然隱修在後來逐漸成為教會內的一種特殊的生活模式，但在最初，任何基督徒，只要他想為基督的教導，作正確的見證，他就可以選擇這種生活方式了。隱修運動的開始是無聲無息的。歷史學者不能確實地指出，它起於何時，甚至直到1930年以後，學者才開始認真地追究這一類型的靈修。¹不過，似乎教會受迫害結束以及苦修大行其道，遂形成了隱修運動的序幕。根據范耐龍 (F. Fénelon)，「教會的勝利與和平，更容易形成它的孤獨。單純和反對柔弱的基督徒，似乎覺得和平比暴君的殘酷更可怕，因為和平更能軟化人的感受。」²

守貞與苦修的基督徒

在教會的早期，為基督最高的作証是殉道，雖然在那個時代已有過苦修生活的人士，同時也有男女，宣誓過獨身的生活。迫害結束後，苦修和獨身的生活，處於困境；在一個能容忍基督徒的世界裡，鬆弛是不可避免的，而一些基督徒自然會逐漸俗化。³只要基督徒仍被視為國家的敵人，他們相對地比較容易避免和異教社會接觸，而能規限在較小的基督徒圈子內，體現他們的宗教；而且，如果他們被捕，他們可以期望殉道的桂冠。但基督徒一旦獲得自由，而基督的宗教，也成了官方的宗教以後，「再也沒有異教的世界可以搏鬥，殉道也跟着成為不必要，現在是獨修士對抗世界和把俗世從他的存在之內拔除」⁴的時候了。

有資料顯示，從二世紀開始，已有過着節制生活的苦修人士，而且，似乎守貞的生活也是教會所讚許和受到教友尊敬的。羅馬克萊孟和安提約基雅依納爵，都提及過獨身生活的男女，他們都認為獨身生活的主要目的是效法基督在這方面的操守。⁵三世紀有不少的書籍描述守貞的女子和其他獨身者，在教會生活之內的身分和職務；其中尤以戴都良和聖西彼連(St. Cyprian)的論文最值得留意。⁶此外，在四世紀，稱讚守貞的作者也不少，其中著名的有：亞達納、聖巴西略(St. Basil)、納西安聖國瑞(St. Gregory Nazianzen)、尼沙聖國瑞(St. Gregory of Nyssa)、基索東聖若望(St. John Chrysostom)、聖盎博(St. Ambrose)、聖奧思定和格西安(Cassian)等。⁷

在初期，苦修、守貞和其他的獨身人士各自住在自己家裡，和家人一齊參與當地教會的生活。有時他們也組織起來，類似善會或第三會。漸漸地，生活規則寫成了，也由一些聖人如聖盎博、聖耶羅和亞爾的凱撒里等加以傳播。同時，爲了取得教會當局的贊同，願意接受祝聖，藉獨身的方式，把自己奉獻給天主的男女，可以在主教面前，宣發這樣的誓願。因此，公元306年在西班牙維拉大公會議(Council of Elvira)宣佈，處罰不忠於守貞誓言和她們對天主所作的聖願的女子。同時，314年，安西拉大公會議(Council of Ancyra)也宣佈，凡是已被祝聖的貞女結婚，是犯了重婚罪，因爲她們是基督的淨配。在364年，在華倫斯統治期間，民法規定，凡是娶一位已受祝聖的貞女爲妻的男子，應被判處死刑。

根據教會的規定，貞女必須穿黑色長袍，披黑色面紗。這些衣物在她們受祝聖時，必須由主教祝聖披在她們身上。她們可以住在自己的家裡，但如沒有真正的必要，她們不能離家外出。她們必須在傳統的時間，即早

晨九時、中午十二時、下午三時，獨自或和一小組人，誦唸指定的經文。此外，她們必須在夜間起來唱聖詠。在耶路撒冷，守獨身的男女，通常都在指定的時間，和神職人員一同祈禱。在四世紀，在羅馬的馬塞拉和厄莎拉，都接待貞女和寡婦到她們家中祈禱和閱讀靈修書籍。

守齋的規則是嚴格的，除了因為健康的理由，她們幾乎終年都守齋。每日只准許吃一餐，而且是在下午三時以後。食物包括麵包和蔬菜，進食前後都須唸適當的經文。至於慈善工作，教會鼓勵她們體驗窮人的生活，探訪病人，並按她們的實際生活狀況而從事慈善的工作。

東西方都曾有過一個時期實行守貞人士過共同生活。神職界或守獨身的男人住在貞女家裡，以便保護她們或為她們提供靈修方面的服務。這種情況無可避免會導致濫用和遭受主教及傳道人誹議。例如基索東聖若望、聖耶羅和偽克萊孟(三世紀中葉出版的*Ad Virgines*的作者)等人尖銳的批評。最後，教會訂立法令，保衛已受祝聖的貞女的德行，保證她們能忠於她們對天主的委身。這些法令對於發展受祝聖的貞女真正的隱修團體，和教會承認修道生活是一種特出的生活方式，有很大的貢獻。

不過應該注意的是，婚姻生活的聖召，在初期的基督徒中，不只是正常的聖召，同時，基督徒的婚姻和家庭生活，也是基督教導有力的見證。聖保祿不只輔導丈夫、妻子和他們的子女(參閱格前7：1-40；格後6：14-18；弗5：21-33；6：1-4；哥3：18-24)，他更引用丈夫和妻子的結合，象徵基督與教會的結合(參閱弗5：25-30)。其實，貞女的祝聖禮儀是根據婚姻禮儀而來

的。貞女領受面紗是取自羅馬人的結婚風俗，象徵她與基督的婚姻。同時，在中世紀，受祝聖的貞女還領受一只戒指和一頂冠，這都是婚姻的象徵。守獨身的生活和脫離俗世，並不意味着輕視婚姻，也沒有摩尼派 (Manichaeism) 人士的思想，判定一切受造物都有罪。

隱修和修道生活

有關基督徒隱修的根源，許多世紀以來，一直有多種不同的觀點。有人曾經在不同的時期，提出以下幾種非基督徒式的隱修生活，是基督徒隱修的根源：埃及色立比 (Serapis) 的遁世者；佛教的苦行僧的生活；大約在公元前150年在紅海附近過着類似隱士生活的厄色尼人；住在亞歷山大里亞附近的，稱為 Therapeutae 的猶太苦行主義者；新柏拉圖主義的眞知者；密斯拉教 (religion of Mithra) 的苦修人士等。研究這個問題的權威人士維開利 (Vicaire) 總結說：

值得注意的是：儘管歐瑟伯和格西安把他們大部分的理論，定在一個錯誤的論點上……隱修的確是從一開始就出於——不是絕對的，但的確是——效法宗徒和初期基督徒的動機。

的確，隱修包含一些不是基督徒特有的成分，卻是一般追求內在的成全所共有的質素。這種人類靈修所共有的基本成分，正說明了隱修組織和在時空上相差很遠的隱修組織之間，存在着眞正的相同點……無論如何，歷史學家從隱修的根源中，找到的最基本的基督徒因素，是對「初期教會很強烈的懷舊情緒。」這種願望，主要從意欲重溫宗徒生活的願望表達出來，也就是宗徒傳遞給初期教會，他們自己

在生活中體現的基督徒的心態。如果我們還記得，早期的隱修士都相信宗徒大事錄所描述的基督徒生活方式，具有普世性，那麼，我們對於這種情形，就不會覺得大驚小怪了。⁸

毛林 (Dom Germain Morin) 同意上述的論點。他說，四世紀初，最新穎的，並不是發展了隱修的生活方式，而是在宗教迫害結束之後，許多基督徒如何適應俗世的生活。確實，隱修士和獨修士並不是做了些什麼了不起的大事，他們只是努力完整地維持初期基督徒的生活。⁹ 基索東聖若望(407年卒)肯定隱修院的必要性，因為世界不是屬於基督徒的，等它歸依基督信仰後，脫離世界而退隱的需要才會消失。¹⁰

的確，基索東聖若望代表着四世紀下半部分的一個有趣的矛盾。他天生傾向於苦修，在實踐上常常是默觀生活的愛好者，然而，他卻把全副精力消耗在做一個積極的講道者和靈魂的輔導者。年青時，他過了四年隱修的生活，獨修了兩年，他似乎過着非常嚴刻的苦行生活，以致健康受到嚴重的損害，終於不得不返回安提約基雅。在此，他全心致力於管理的工作，以執事的身分開始，後晉升司鐸，最後做了君士坦丁堡的主教。

他最早期的作品是三篇為隱修士生活辯護的論文，但對於基督徒的隱修學並沒有什麼貢獻。薄一而認為這是「沒有奧祕境界的苦修。」¹¹ 不過他有關司鐸職的論文，在他還是一位執事時寫成，這表示他所注意的，是真正的司祭靈修而不是隱修士的靈修。他後來更致力於推廣信友的靈修。他堅持教友的基本靈修活動，必須包括閱讀和默想聖經，適當地領受聖事，尤其是聖體。基索東聖若望認為追求成全的聖召，不只限於隱修士而已，應該包括生活在俗世的教友在內。¹²

東方的隱修可分為兩大類：獨自修道的獨修生活，和隱修士的團體隱修生活。獨修生活的模式就是埃及的安當。他二十歲開始退隱過獨修的生活，在356年去世，死於105歲的高齡。在公元357年由聖亞達納撰寫的「聖安當的生平」，是有關獨修生活最重要的資料來源。另一份有用的文獻是傑出的「獨修士語錄」(*Apophthegmata Patrum*)。此外，作為較後期的、有組織的隱修士生活的代表作，應推：*Historia monachorum in Aegypto* (埃及隱修生活史)。此書主要描寫四世紀末隱修士的團體隱修生活。另外保拉狄 (Palladius, + 431) 著的：*Historia Lausiaca* (沙漠教父的歷史)，描寫埃及、巴勒斯坦、敘利亞和小亞細亞一帶的團體隱修生活。¹³

照亞達納的記載，聖安當教導人默想四末，以增強靈魂抵抗自己的激情和魔鬼誘惑的能力。如果基督徒每天都抱着今天就會死去的心情度日，他們就永遠不會犯罪了。抵抗魔鬼的狡計，最有效的武器就是信仰、祈禱、齋戒和十字聖號。因為獨修士帶着他們的缺點和邪惡的傾向獨自隱修，又因為魔鬼似乎總是向獨修士作最兇殘的攻擊，所以，獨修的生活，本質上就是一場劇烈的戰鬥。一個人可以逃離俗世，但在沙漠裡，他卻直接面對他自己的罪，和到處尋找獵物的魔鬼(參閱伯前5：8)。

聖安當的另一個重要的教導是獨修士應該追求內在和外在的獨處，以便把自己完全交給天主。這樣一來，他就不能讓任何受造物佔據他的心，因為只有實踐完全割捨的人才能經驗愛的全部力量。一個獨修士，作為基督的門徒，他應該確實地愛近人，以免自己淪為驕傲和自戀的犧牲品；他為靈魂的救恩而犧牲自己，為他人祈禱，並藉着給人的靈修輔導而在信仰中支持他人。的

確，照聖安當的理想，在必要時，獨修士應該肯爲了教會或靈魂的益處而離開他的沙漠。

聖安當苦修的生活方式吸引了一些門徒，他們經常向他請教。漸漸地，獨修的生活擴展到其他地方。聖安曼 (St. Ammon, + 350) 和他的妻子一同過守獨身的生活，他們一同退隱到尼地安谷，並在那裡創立了一個隱修聚集區，即所謂的隱修殖民地 (monastic colony)。他們沒有共守的規則，每個獨修士按自己的需要而訂立自己的規則，不過他們每逢星期六、日聚會，參與禮儀並在教堂內聆聽講道。根據保拉狄的記載，有一個時期，大約有五千名獨修士在尼地安谷獨修。

在南部賽德沙漠裡，埃及馬加利 (Macarius of Egypt, + 390) 和他的門徒過的是更隔絕的生活。在此同時，亞歷山大里亞馬加利 (+ 394) 也和他的門徒在西利亞沙漠隱修。彭迪古 (Evagrius Ponticus) 卻加入隱修殖民地那一羣，並一直在那裡獨修，直到399年去世爲止。這些獨修士所做的刻苦，嚴峻令人難以置信。其中有些現代人看來近乎自我虐待狂。保拉狄著的《沙漠教父的歷史》記述了不少這些古代獨修士令人驚嘆的奇事，他也說，其中有一些事，可能讀者不相信是真的；例如亞歷山大里亞的馬加利，整個四旬期就日以繼夜地站着度過，而且只靠吃包心菜維生。

埃及的獨修士對於敘利亞的獨修士似乎影响很大。但有些獨修士變得極端怪癖，拒絕遵守任何紀律，情願在原始荒蕪的地方過着遊牧的生活；拒絕從事任何勞力工作，因爲他們獻身於不間斷地祈禱的生活。在另一方面，在巴勒斯坦的苦修人士比較穩定，他們和一些聖地聯繫，以獲得保護和繼續崇拜上主。到了四世紀，有不少朝聖者加入他們的行列，在他們的外賓之中有出名的

聖耶羅、聖保拉和格西安若望。

在這同時，隱修士的生活在埃及也興盛起來。這是另一種形式的隱修——團體隱修——是由聖白窮美 (Pachomius) 所倡導的，他生於底比斯附近的厄士拿。在 318 年服完兵役後，追隨巴拉曼隱修士，在他指導下過了幾年，白窮美到尼羅河東岸、底比斯以北的地方結廬索居。當其他的苦修士逐漸前來加入他的陣營後，團體隱修的生活便逐漸形成。他認為這種生活方式，比簡樸的獨修生活更優越：

團體隱修生活比獨自隱修的生活更成全，因為每日與弟兄們的接觸，促使人不得不修德。再者，弟兄們可從他人的德行和勞工得到啟示。那些不成全的，督促我們苦修；那些成全的，指示我們應遵循的道路。

在隱修士的人數達到一百人時，白窮美便在離底比斯不遠處，組織第二間隱修院，於是在短短的數年間，這樣的隱修院一共有九間。每座隱修院就好像一個小鎮，包含幾間建築物，每間約住四十個隱修士，而整座大修院則有圍牆圍着。在他的妹妹的請求下，聖白窮美也為隱修女創辦了一間女隱修院，就在男隱修院附近，但中間被一條湍急的溪水分開，除了為隱修女舉行禮儀的司鐸外，任何隱修士都不准過河。

聖白窮美撰寫的會規一共有一百九十二條，充份顯示出立法者的謹慎而有節制。每一間隱修院都由一位院長管理，隱修士要對他絕對服從。另外指定幾個較低級的隱修士主管不同的部門，專司醫務、週值事務、會計等。進餐和祈禱是全體一同做的。每一位隱修士把所有的收入貢獻給團體，作為公有的資產。不幸，有些隱修士只看到共同生活的物質利益，拒絕服從白窮美在其他

方面的規則。他的忍耐反而使他們的自我中心和不服從的態度，變本加厲。最後，白窮美只好採取堅決的態度，隱修士只能選擇遵照團體的規則生活，或離開隱修院。

現在，當你們該集合唸日課經時，你們就應該前來，你們不能像以前那樣反對我……同樣，該進餐時，你們就一齊去，不要像過去那樣……如果你們仍然不服從我所訂下的指示，你們可以離開，到什麼地方去，悉從尊便。「大地和其中的萬物，屬於上主。」(詠24：1)如果你們要到別的地方去，請便；在我來說，除非你們服從我給你們的指示，否則，就不想再把你們留在這裡了。¹⁴

在白窮美看來，服從(服從紀律和長上)是團體隱修生活的基礎。他願意作適度的調適，好使所有的隱修士都感到，他們可實現投身於隱修生活的理想，因此，他說：「你們知道嗎？有些弟兄，特別是比較年輕的，他們需要鬆弛和休息。」另一次命令：「預備充足的食物，好使每個人有機會捨棄自己，在衡量自己的熱誠的德行上求進步。」換言之，每個隱修士可以按他的健康或工作的需要而進食，從事體力勞動的人，是按照他的體能而分配工作的。

由聖希來安 (St. Hilarion) 創辦，並由聖狄奧西 (St. Theodosius) 加以發展的巴勒斯坦隱修聚集區，採納了聖白窮美所訂的隱修生活守則。其實，後期西方許多隱修院或靠調濟生活的修院，他們所遵守的許多習俗，都源於白窮美所創立的隱修院。聖白窮美堅持申請入會的人士，在被正式接納過隱修生活之前，預先經過一個時期的「保守」和初學階段。在進入初學階段之前，有一個

轉會衣的儀式，在初學階段，望會者改穿隱修士的會衣，就是一件亞麻長衣，一件羊皮有兜的道袍和羊皮外衣。能否被錄取進入初學院，由已發了誓願的隱修士投票決定；初學生成功地度過初學的階段後，主要是從事體力勞動的工作，接受聽命的訓練，背誦相當長的聖經章節，然後，年青的隱修士宣誓遵從修會規則而過正式的隱修生活。

在白窮美式的隱修院裡，長上每週向團體作數次靈修講道；隱修士們在星期六、日輔助禮儀和領聖體——如果隱修士中沒有司鐸，他們便參與最近的教堂的禮儀。體力勞動的工作，由隱修院的長上，每天早晨分配。平日，尤其是進餐時，嚴守靜默。規定全年的星期三、五守大齋，在這些日子裡，一天只吃一頓，不過在四旬期內，每天都是守大齋的日子。隱修士是完全戒食肉類和禁止飲酒的，在正餐以外，從不吃其他的食物。在進食時，修士們穿連兜的長袍，睡覺時也不脫外衣。他們不是躺在床上，而是在一張斜的椅子上睡覺。他們的小室門是常開的。

直到白窮美去世的那年，即346年，埃及已發展了大量的隱修團體。不過，在小亞細亞，在聖巴西略領導下，隱修生活有新的轉變；從一種受歡迎的、刻苦的，對所有人開放的生活方式，「變成一個學習靈修，完全屬於亞歷山大里亞，特別是屬於奧力振的特權學校。」¹⁵由於聖巴西略在神學及守獨身生活的結構上的貢獻，他得到東方隱修生活之父的美譽。當然，這裡所說的隱修生活是指一種經過仔細規劃有特別聖召的生活方式。

巴西略生於330年，在凱撒肋雅、君士坦丁堡及雅典受教育。在凱撒肋雅，他第一次結識納西安國瑞，兩人很快便成了好朋友。兩人都和希臘的異教真知論和亞略

的異端有接觸；後來，納西安國瑞更和尼沙國瑞(巴西略的兄弟)聯手和亞略派辯論天主的超越性及基督的神性。他們也把正統的、基督徒的眞知論，融匯到隱修的靈修學內。

很年青時，巴西略已感到度苦修生活的召喚。他在埃及、敘利亞和美索不達米亞一帶旅行，也照當地的隱修生活方式生活了一個時期。最後回到他的故鄉，他把自己全部的財產分送給窮人，獨自過着獨修生活，直到370年，他被擢升主教爲止。雖然他是一位極負盛名的獨修士，他從來不認爲隱修的生活，是一種特殊的生活或特殊的聖召；他甚至避免用「隱修士」這個名稱來稱呼那些獨修與團體隱修的人士，而只簡單地稱他們爲基督徒。在聖巴西略以及其他一些教父看來，隱修的生活，是基督徒在接受洗禮時，許諾委身於天主的合理後果。在最初幾個世紀裡，普通信友認爲隱修生活是一個理想，這個事實表示在那時，基督徒只有一種靈修，那就是正確的宗徒式的生活，這是構成完美的基督徒生活的要素。¹⁶

然而，這樣強調隱修生活——也就是默觀生活——就是成全的基督徒生活，卻帶來了另一些問題。說到底，是否還是有兩種基督徒：成全和普通的？如果隱修生活是理想的，那麼，已婚的基督徒，就有可能被排斥在可以達到成全之外嗎？還是成全也有兩種：一種是普通的，另一種是不普通的？這些問題，在整個基督徒靈修史上，一次又一次地提出來。

不過，聖巴西略並不主張極嚴格的獨自隱修生活，也不贊同完全和人類社會脫離。有人問他，一個接受隱修生活訓練的隱修士，是否需要退隱到沙漠去，他回答：「這樣做只不過自己自我的表現，恭敬天主的人不

會這樣做的。」¹⁷ 他為團體隱修生活辯護的主要論據是愛的誠律：

真的，有誰不知道人是溫和而傾向社會的存在體，而不是孤獨或野蠻的呢？最切合我們的本性的，無過於互相交往，彼此需要，愛自己的族人。我們的天主在我們心裡撒下這些種子後，有一天要來收取果實，那時他會說：「我給你們一條新的誠命：彼此相愛。」(若13：34)……他當年不是這樣對他們說過：「如果你們之間彼此相愛，世人因此就可認出你們是我的門徒。」(若13：35)他把這個誠命推廣到各方面，甚至說我們對近人所行的善，就是對他所做的：「你們對我最小的弟兄所做的一切，就是對我做的。」(參閱瑪15：35-40)因此，守了第一條誠命，也就可以守第二條，而第二條誠命往往以第一條為依歸……我的命令就是：「你們該彼此相愛，如同我愛你們一樣。」(若15：12)¹⁸

聖巴西略並不熱中於大的團體，他比較喜歡小團體，這樣一來，可以在共同生活中，培育隱修士的默觀，而長上以及修士們自己，可以在個人層面上交往。日常生活的程序大致可分為共同祈禱、研讀教義(尤其是奧力振的著作)、體力勞動、較溫和的刻苦和適合隱修士做的使徒工作。聖巴西略所擬的這一套規則，成了後世東方的隱修生活標準的規則，對於西方的隱修士的影響也不小。

卡帕多細雅(Cappadocian)的教父

納西安聖國瑞(+389或390)和他的摯友巴西略不

同，他對於獨修生活非常熱中，尤其推崇奧力振那套傾向真知論的理想。他和尼沙聖國瑞大力推行所謂「學術隱修生活」(learned monasticism)。他們三人不只是隱修士而已，他們都是主教，但三人的個性完全不同。聖巴西略最切實際，以一個有責任感和有權威的人的身分，全心投入為教會的服務中。納西安聖國瑞基本上是一個傾向默觀而有詩人氣質的人，喜歡獨處、刻苦和研究學問，不過他也從事於牧民工作，是一個不可多得的講道者。尼沙聖國瑞是一個思想家，根據薄一而，「他是在教會歷史上的有數幾個，最有創意、最具影响力的思想家之一。」¹⁹

在他仍過着隱修生活的時期，聖巴西略與納西安聖國瑞合作，編了一部奧力振文選，但他做了司鐸以及後來晉升主教後，他的文字創作轉向倫理神學和靈修學方面發展。他的 *Moralia* (倫理，PG31, 700-869) 收集了八千條規則和以聖經章節為基礎的道理。雖然是針對一般的基督徒而言，也可作為隱修生活的教義基礎。另外有兩篇關於隱修生活規則的文章：*Regulae fusius tractatae* (PG 31, 889-1052); *Regulae brevius tractatae* (PG 31, 1080-1305) 以問答形式寫成，是根據巴西略探訪一些隱修團體，與他們的談話的摘錄。²⁰

巴西略曾被人稱為希臘人中的羅馬人，因為一方面，他是非常實際又崇尚倫理，而另一方面，他也不輕視哲學。他的倫理規條也常採用哲學的概念和詞彙。像柏拉圖和柏天奴 (Plotinus) 一樣，他能了解，人是精神與肉體奇異地結合的混合體；因此，捨棄感官享受成了苦修生活的中心。苦修的另一項元素是遵守所有的倫理誠命和倫理責任，甚至服從福音的勸諭。這並不表示聖巴西略認為隱修生活適合每個基督徒，但他堅持所有基督

徒都應該盡其所能，按福音的教導生活。他並不排斥婚姻，不過他也沒有極力讚揚它。我們前面已指出，聖巴西略認為隱修的團體，是模倣在耶路撒冷的初期教會最好、最可能的做法；這就是他如此熱中於提倡隱修生活，而且特別推崇團體的隱修生活的原因。他認為團體隱修比獨修生活更優越。

納西安聖國瑞，聖巴西略的摯友，一生不斷地在默觀生活與管理教會的司鐸生活之間，往返遊移。他曾做過一個時期的隱修士，如果他能抗拒基督信友不斷地要求他晉升司鐸，他可以一直隱修。不久，他從聖巴西略手上領受了主教的品位，最後又接下了管理君士坦丁堡教會的職務。在這期間，他成了有名望的講道者。兩年之後，他辭去君士坦丁堡的職務，重返原來的納西安教區，但在此也只能停留兩年。他去世前五或六年，即公元389至390年，完全生活在研究、默觀和遵守隱修生活的種種規條之中。

納西安聖國瑞的著作如下：無數的講道辭 (PG, Vol. 35,36)，約四百首詩 (PG, Vol. 37,38)，不少書信 (PG, Vol. 37) 和一本自傳。從他的作品中，我們可以看到他是一位出類拔萃的潛修者和默觀者；的確，他常說，基督徒最成全的生活就是默觀的生活。基督徒靈修的目標就是盡可能模倣基督。爲了做到這一點，他應該盡力排除一切可能阻止他達到與基督共融的障礙。因此，他說：

我必須與基督同葬，與他同升，與他一同承繼天堂，成爲天主的子女，成爲天主……這就是天主賜給我們的最大的奧祕；就是天主降生成人所賜予我們的……祂來使我們在基督內成爲完整的一體，在這位完全在我們之內，完全把自己交給我們的基督內成爲一體。再也不分男

或女，野蠻人或文明人，自由人或奴隸(哥3：11)，沒有肉身的特質，現在只有我們在自己之內所承受的神聖的肖像，我們曾按照這肖像而受造，也要在我們內形成這肖像，刻印這肖像。21

於是，我們都肖似神，因為我們都在自己之內、完全、整全、單獨地擁有天主。我們就是朝向這樣的一個成全發展。22

好像是為了證明他是如何不斷地嚮往這種隱修的生活，他晉升司鐸後不久，納西安聖國瑞寫了一篇讚美這種生活方式的很美麗的短文：

在我看來，人最值得嚮往的境界就是：關閉感官對外的種種接觸，逃離肉身和這個世界，重返他自己之內，除非絕對必要，中止與任何人類的接觸，只與天主交談。生活在一切具體可見的事物之外，常在內心戴着神聖的肖像，常常清純，總不被世上迅速流逝的各種雜物觸及；成了真正的、日益加深的了無塵埃的明鏡，照耀神聖者和神聖的事物，並在自己的光內接受兩者的光，以自己微弱的螢光，贏取它們無限璀璨的光芒；在希望中收集已有的，未來的生活的果實。生活在與天使的交往中，雖然仍羈留在世上，然而遨遊於世外，讓聖神帶入更高遠的境界，如果你們之中有人被這份愛所佔有，他就能體會我所講的一切，他也能原諒我的軟弱。23

尼沙聖國瑞是由他的哥哥聖巴西略教育長大的，曾任讀經員之職，不過不久他就辭去這項職務，開了一間語文學校，同時結了婚。在他的太太死後，他被納西安國瑞

說服，進了巴西略在彭度所建立的隱修院。公元371年，國瑞晉升為尼沙主教，但五年之後，他被指控疏忽財務，並在376年的主教會議中被革職。不過，在378年，華倫斯皇帝逝世後，國瑞回到尼沙，在他哥哥巴西略於379年逝世後，再度投身於教會事務，直到394年離世為止。他一直是卡帕多細雅的教會內一位非常傑出的領袖。

國瑞大部分的著作是在382-394年間寫成，他有關信理的文章主要是駁斥亞略異端和亞波林派有關基督學的異端，同時也闡明天主教對天主聖三的信仰，他也寫了一本天主教教義概要 (*Oratio catechetica magna*, PG 45, 9-106)，寫了好些釋經的文章，其中有一篇是續巴西略對創世紀的評注和一篇有關人的論文。他其餘的釋經文章討論基督徒的成全和奧祕的共融：*De Vita Moysis* (PG 44, 297-430); *In psalms inscriptiones* (PG 44, 431-608); *In Ecclesiasten homiliae* (PG 44, 616-753); *In Canticum canticorum* (PG 44, 756-1120); *De oratione dominica* (PG 44, 1120-1193); *De beatitudinibus* (PG 44, 1193-1302)。此外，在他有關苦修的著作中，我們見到討論守貞的著作：*De virginitate* (PG 46, 317-416) 寫於他晉升主教之前；*De Vita Macrinae* (PG 46, 959-1000)，是他自己的妹妹的傳記，同時也是早期聖徒傳的代表作；*De instituto christiano* (PG 46, 287-306)，是他討論基督徒靈修的綜合作品；*De perfectione* (PG 46, 251-286); *De castigatione* (PG 46, 307-316)。近年來，尼沙聖國瑞才被人真正的認識和賞識，這完全有賴於包達賽、丹尼魯 (Jean Daniélou)、哲格 (Werner Jaeger) 及福格 (Walther Völker) 等神學家對他所作的學術研究。²⁴

尼沙聖國瑞的著作最令人注目的是他大量採用希臘

哲學的概念和詞彙；以致被人攻擊是柏拉圖主義者。²⁵ 作為一個哲學家，國瑞遵從柏拉圖的系統；然而作為一個神學家，他受奧力振的影響頗深，卻沒有犯奧力振所犯的錯誤。²⁶ 吉士丹 (J. Quasten) 曾指出，國瑞批評異教哲學快而準，將它比諸埃及王不能生育的公主 (出2：1-10)：「的確，異教徒的哲學是不能生育的；常受產痛之苦，可是從來不能生產第二代。這種哲學的努力是沒有什麼成果的」，不過，「異教人的學問也有值得學習之處，和我們結合，可以產生德行。這是無可否認的。」²⁷

聖國瑞提出援用哲學陳述真理時應遵守的規則，他說「我們不能隨意肯定我們之所好。我們應以聖經作為一切主義的規則和準則。我們只接受寫作目標與此調和的作品。」²⁸ 薄一而形容國瑞的方法說：

其實，國瑞的思想根本仍是基督徒和以聖經為依歸的，屬於奧力振一系，他對奧力振的了解，可能比任何人更深入，不過，他自己總保持個人至高的自由……一般而言，他的思想共有三個相連的階級。以聖經為出發點，憑基督徒的直覺，掌握傳統中的一個主題或一段文字，參照斐洛或奧力振的學說，然後以他自己特有的哲學辭語，表達這份直覺。因此，如果我們發現他的著作中有類似柏拉圖、斯多葛派甚至新柏拉圖主義的柏天奴的哲學詞句，我們要小心，不要太快下判斷。因為到最後，他的思想才在重返聖經之下，逐步展開，這樣一來，他不只和單獨且孤立的一段經文相聯，而且與當時流行的整個傳統相聯。

丹尼魯曾指出，聖國瑞的思想反映他時代

的一個特色，他說：「我們不要忘記，他最個人的默想總是與禮儀有關的。他的思想是在洗禮與感恩禮的透視下發展的，他的靈修也應該從這方面了解。」²⁹

尼沙聖國瑞從來沒有否認柏拉圖所提出的物質與精神的二元論，但他採納保祿一派的說法，講論罪人的意志與天主的旨意的神學上的二元說。這兩個極端的融合，只能透過洗禮和感恩禮的作用完成。復活基督的奧祕，就是透過這兩件聖事而達於人。因此，基督徒的成全，包括參與基督的奧祕。除了靠洗禮和聖體聖事之外，人應該怎樣做才能夠參與基督的奧祕，國瑞在 *De instituto christiano* ³⁰ 有詳細的解釋。

國瑞在他這本特別為隱修士寫的書裡，主要是說明基督徒的成全是整個生活的目標，是人可以達到的，因為天主已為那些有志於此的人，提供了相關的知識和真理。聖國瑞所了解的知識或真知，就是分辨善與惡（希 5：14），或分辨真善和表面的善的知識。最後，真知是指從天主之言顯示，並由教會傳達的有關天主本身的知識。但是真正的默想聖經，只有在聖神的指引和推動下才能做得到。隱修士如何準備自己接受聖神呢？聖國瑞說：

因此，那些願意遵從宗教的法律，引領自己的身體和靈魂，走向天主，並向祂奉獻純淨的崇拜的人……應該以聖人教導的和在聖經之內找到的信仰，作為生活的指示，應該在完全服從這信仰下，全力修德。他必須完全擺脫俗世生活的枷鎖，永遠脫離一切自私和虛榮的奴役。這樣，他才可以成為天主真正的財產，清楚地知道，有信仰和純淨生活的人，必定擁有基督

的力量；既有基督的力量，就能破壞我們生命的邪惡，能從死亡中解脫出來。³¹

因此，在聖國瑞看來，洗禮是聖神在人之內的工作的保證，而聖體就是它的給養，但基督徒必須在苦修生活上不歇地努力，他才能達到完全肖似基督的狀態。「因為身體的成長，在我們的意志之外，」國瑞說：「但是靈魂對自己的想像力的革新，是由聖神透過當事人的努力而發動的，革新的度和美麗，有賴於我們本身的傾向，它革新的程度，在於人掙扎追求虔誠的程度，和靈魂透過這些掙扎與努力，所達到的光輝。」³²漸漸地，靈魂達到真知的高峯，「這是一個互相滲透的過程，天主進入靈魂之內，靈魂轉化到天主之內。」這是真愛的最高點。³³

在講道第11號，有關雅歌的講道辭中，聖國瑞描寫天主向梅瑟啟示祂自己的三個階段：首先在燃燒的荊棘的光亮中，然後出埃及時在雲中，最後在完全的黑暗中。同樣，靈魂首先在創造的具體事物中尋找天主；但是隨着靈魂的進步，理智就像雲一樣，遮蓋一切感受的東西，以準備靈魂默想隱蔽的天主；當靈魂捨棄一切俗物，在人性的可能範圍之內，進入認識天主的聖殿內，完全被裹在神聖的黑暗之中。聖國瑞稱這種在黑暗中經驗天主的經驗，為真正的神學 (theognosis) ——有關神的真知。

夏雲逸 (Harvanek) 認為聖國瑞是一位信理神學家、哲學家 and 默觀的苦修作家。³⁴ 他的著作可與亞歷山大里亞偉大的神學家、馬西摩及拜占庭學派連結。根據薄一而的說法，聖國瑞的學說，對於基督徒的靈修，有三個不同但很明顯的效果：經埃及馬加利推介而在隱修士之間，大為流行；經彭迪古 (+399) 進一步發揮；為偽狄尼

修³⁵ (pseudo-Dionysius, +530) 的著作而鋪路。

彭迪古、偽狄尼修、馬西摩

根據薄一而，「彭迪古是靈修史上最重要的名字之一，不但標誌着一個重要的轉捩點，同時更誘發一次真正的靈修的大轉向。」³⁶ 深受奧力振影响的彭迪古發展了一套深深影响後來作家，尤其是格西安的靈修生活的神學。不過彭迪古也被後世批評過份偏向哲學。他和奧力振一同被君士坦丁堡大公會議(553)以及相繼的兩屆大公會議判罪。現代，包達賽曾指出：「無疑，彭迪古的奧祕學，從它的前提，按嚴格的邏輯推斷得到的結論，在本質上更接近佛教。」³⁷

彭迪古企圖在論文中，綜合有關靈修生活的教義，使隱修士有所得益。*Practicos* (實踐，PG 40, 1221-1252) 包含彭迪古有關苦修的教導；*Gnosticos* (真知)³⁸ 是前者的續篇，是實踐輔導和告誡；他的成名作是：*Kephalaia gnostica* (真知要點) 由姬勞蒙 (A. Guillaumont) 編輯，1958年在巴黎出版。³⁹ 至於其他歸於彭迪古名下的著作，在此只想提一篇有關修道生活和一篇直接寫給修女的文章。⁴⁰ 這篇文章主要討論邪惡的思想和八惡神。⁴¹ 另有一篇是討論祈禱的文章。⁴²

彭迪古對教會積極的貢獻可以綜合如下：他提出靈修生活發展的不同階段；⁴³ 他試圖以信仰為始，以愛為終，標示各種德行內在相連的關係；他探討一種祈禱的神學，最後以奧祕神學或對聖三的眞知作為祈禱至圓滿的終點；他列舉八種主要的罪；並重新解釋斯多葛派有關無情欲 (*apatheia*) 的理論，把它與愛德連起來看。

「我們很驚奇地發現，從克萊孟到彭迪古，一直都解釋和肯定的有關『無情欲』的概念，在偽狄尼修的作品

中，幾乎完全消失，而有關真知的說法，如果不曾消失，至少也不受重視。」⁴⁴然而，偽狄尼修確實是卡帕多細雅學派的主流人物，雖然他也是靈修神學新進思想的代表，特別在他處理靈修的三個階段，他區別作為一種科學的神學與作為一種冥想的神學之間的不同，以及他對於奧祕的默觀的解釋等，都有一定程度的創新。無論怎樣，我們都不致於過度強調他在靈修神學上的重要性以及他對中世紀神學家的影响。而且，他對於西方的撞擊力比對東方更大。

一般都相信，偽狄尼修的作品是在五世紀末或六世紀初完成。同時，學者都同意收集在 *corpus dionysiacum* (狄尼修文集) 裡的四篇論文：*De divinis nominibus*; *Theologia mystica*; *De caelesti hierarchia*; *De ecclesiastica hierarchia* (神聖的名稱、奧祕神學、天國的階級制度和教會的階級制度) 都是他的作品。從這些題目，我們可以知道：第一篇解釋聖經上的和哲學家給予的天主的名稱；第二篇討論所謂神聖的黑暗時期，說明必須完全割捨，才能和天主共融，然後，分析積極的神學與消極的神學之不同，接着說明超越並不存在於任何感覺形式和理性概念之內。最後兩篇論文分別討論天使的階級和聖事。⁴⁵

有些學者認為，偽狄尼修首先提出靈修生活可分為三種方式或三個階段的理論。不過，除了在「天國的階級制度」一文中有一段，以慕道者、普通教友和隱修士代表朝向成全發展的三個階段之外，他不曾把這個有關方式或階段的觀念，應用在個別基督徒身上。反而，他講人或天使參與神聖的成全的各種方法。因此，我們應從這種情況了解「淨化、啟明和成全」的說法。「天國的階級制度」一文中提到三隊不同的天使在做淨化、

啟明和成全的工作；另一方面，在「教會的階級制度」一文中，我們卻見到同樣的工作，由禮儀、神職人員和教友負責。在禮儀方面，洗禮是淨化的聖事；感恩禮是啟明的聖事；傅油(堅振)是使洗禮的恩寵圓滿的聖事。同樣，神職人員、管理員或執事，從事淨化的工作；司鐸負責啟明的任務；主教藉着為聖言服務和禮儀，使全部工作達至圓滿。

在「教會的階級制度」開始的部分，偽狄尼修先說明「淨化、啟明和成全的目的，是不斷地愛天主和神聖的事物……神聖真理的知識和意象，投入至純樸的成全之內，享受默觀的境界，因為它不但滋養靈魂，同時也聖化一切達到這種境界的人。」⁴⁶

在「神聖的名稱」裡，他說有一種關於天主的知識，不是由學習得來，而靠靈魂對神聖者的印象而得；這是得到天主超自然的光照而產生的一種直覺和與神相會的情況，在人方面就是一種使人進入超拔狀態的愛。⁴⁷但是在「奧祕神學」這篇短文裡，偽狄尼修提出兩種不同的神學和奧祕默觀的性質。在論文開始的部分，偽狄尼修解釋奧祕默觀的意義和達到這種境界的方法：

至真、至聖、至善的聖三……請引領我們到奧祕之言的巔峯，那奧祕之言，使人的理解和表達能力昇華；在那裡，在靜默超卓通明的雲彩中，揭露那純樸、絕對和永恆不變之神學的奧祕，滲入一切隱蔽事物中，以不可言喻的方式，在黑暗的至深處照耀，以全然不可捉摸的、不可見的方式，滿溢我們盲目的心靈。

這是我的祈禱，而你、弟茂德，我的朋友，請盡全力，投身於奧祕默觀，捨棄一切感官和理智的追求，以及一切可以感受和理解的

東西，一切存在的與不存在的事物，把你自己提昇，朝向那不可知的共融，盡一切可能，朝向超越一切本質和真知邁進；不錯，你只能由在你之外的自由和絕對的超拔，帶領進入那神聖的黑暗超本質的光芒裡。⁴⁸

總而言之，偽狄尼修有關天主知識的理論，是以肯定人不能透過任何感覺或想像的意象，獲得有關天主的知識為基礎。他認為這些意象會變成人認識天主的障礙。人只能憑兩種方式認識天主：藉理性和奧祕的默觀。前者是一種理性的知識，稱為論證或絕對肯定的神學；後者是奧祕的神學，是超自然和直覺的。論證或推理的神學又可分為兩類，肯定和否定。肯定的神學包括把一切可能的存在、各種成全歸於天主；天主是全部、是一切。否定的神學志在表達一個事實：無論我們對天主的概念是什麼，它們表達「天主不是什麼」比表達「天主是什麼」更多；對於不可知的，超越的、奧祕的天主，我們的概念是很不足夠的。因此，我們藉否定的方式講論天主，往往比我們用肯定的神學方式準確，這也是因為否定我們所設想的有關天主的意象，可以淨化我們的天主概念。這樣一來，受造物全部的善，都可在天主之內找到(肯定神學)，但天主的善是無限的，所以和受造物的善不一樣(否定神學)。

為了解偽狄尼修的奧祕神學，我們必須從基督徒的意義看他對這個字的用法。儘管事實上，不少學者認為偽狄尼修的奧祕學是純柏拉圖的理論，但薄一而認為，奧祕 (mystikos) 這個字對於希臘的哲學家是沒有宗教意義的。

我們在希臘思想界找到的與宗教事物有關的這個字眼，它唯一的用途是和神秘的禮儀有關。

但在這方面這字眼的意義都是指禮儀上的隱蔽性，而且應該保持隱蔽……。

在希臘思想中的奧祕所隱藏的，只是禮儀而已，並不包含任何“奧祕”的教義，因為它們根本不包含任何教義……

不過，文人用來說明奧祕的意象和公式，是屬於象徵的語言，是為這個詞的理性和精神方面的用途而設……這個詞主要用在哲學界……意指任何難以掌握和參透的知識，例如最學術化和最枯燥的斯多葛派物理或心理學。

初期的基督徒……就是和「奧祕」這個字的這種最不嚴謹、最普通的用法聯上關係的。這個字是用來描述克萊孟和奧力振認為基督信仰中最難解的神學問題：即他們所了解的釋經學，也就是尋求聖經的寓意。……

至於這個字在教義上的應用，可見於古代教父的作品，它是指與具體可見的真實相反的信仰對象……較早時，克萊孟形容天主的聖名是「四個奧祕的字母」，也是取類似的用意；此外還有後世的歐瑟伯、亞歷山大里亞的聖濟利祿等等，稱基督徒的聖三為「奧祕的三位」，或說有關聖三的教導，是一門卓越的、難以形容的、奧祕的科學……

由此，「奧祕」一字的涵意更進一步發展，變成意指與肉身相反的精神的同義字……

那麼，以上所引的這些片段顯示「奧祕」這個字，無論是在教父的作品，或與聖經有關的文章裡，基督徒使用時，最先是有關基督所傳達的、福音啟示的真實，它的全部意義都涉及聖經。因此，奧祕一詞意指由基督而來的，關於神的真實知識，甚至指這些真實本身。最後，這一詞也用以說明「以心神和真理崇拜」的精神事實，以別於不曾因主來臨而獲得生命的，虛有其表的宗教……

然後，「奧祕」一詞，從基督徒對聖經的解釋，轉而指基督徒聖事的內容。在此，奧祕是指聖事的精神實質及其真實，仍然隱蔽的事實……

因此，我們可以說，對於教父來說，聖事，尤其是聖體，是神祕的，包含福音向信友宣示和揭露的真實。這真實就是全部聖經的奧祕。

這個詞最初使用時，朝向一個特殊的精神經驗，很明顯，它是深深植根於兩個主要的意義上。⁴⁹

在偽狄尼修來說，奧祕神學，同時意指人對於聖經的啟示真理初步的認識，和對神聖的真實體驗——包括對啟示真理的體驗，或是在感恩禮中的經驗。他在「神聖的名稱」中指出，個人思考神聖真理所得的神學，與來自一些神聖的靈感的思考不同，後者不只是學習而且經驗有關天主的東西，並透過與這些東西的認同——如果我

們可以這樣說的話——融匯於其中，並對它們產生信仰，這是不能由學習得來的。⁵⁰

在默觀中經驗神聖的真實包括三個步驟：中止一切感覺和理性的意象，進入隱晦和黑暗之中、天主的神視，與天主親密的共融。⁵¹ 至於黑暗與神視之間明顯的對比，偽狄尼修有這樣的解釋：

神聖的雲就是一般所說的，天主所居住的高不可仰的皓光。因為它極度的耀目而不能直視，由於它誇大而超本質的擴展而不可觸及；任何人，如果有幸，得蒙面見天主的寵幸，他必定不能憑視覺或認知的能力而見到祂，他一定是真正融於祂之內，融於這位在一切視覺和真知之上的祂之內，他必深深明白祂在一切知覺與理性之上。⁵²

偽狄尼修加上馬加利和彭迪古，東方的隱修傳統可說達到了高峯。他們在靈修方面的教導和實踐，遠遠超過獨修士的苦修主義，他們把隱修生活的重點，從工作和苦行，轉移到知識和祈禱，加強了隱修生活的奧祕成分。他們在這方面的貢獻功不可沒。雖然這種「內斂」的隱修論⁵³完全是正統的，它也無意中為馬沙利安 (Messalianism) 的異端運動鋪了路。馬沙利安異端誇大了祈禱和奧祕主義在隱修生活中的作用，最後導致一種傾向肉身、感覺和消極的神祕主義，後被戴道古 (Diadochus)⁵⁴ 領導的反神祕主義駁斥和糾正。

在馬沙利安之後，隱修學又出現另一次危機，由這次的危機，卻引出了聖馬西摩 (St Maximus + 662)，薄一而稱他為希臘教父最後一位偉大的神學家。⁵⁵

從他在613年開始度隱修生活以來，聖馬西摩大部分的時間都消耗在保衛正統的教義，駁斥異端的事上。他

經常因為受迫害而從一個隱修院避到另一個。最後，他終於和教宗馬丁一世一齊在羅馬被捕，然後被放逐。662年他又轉到君士坦丁堡，在此，異端分子判他受笞刑，並將他的舌頭和右手割去，他因此重創而身亡。

除了在信理和駁斥方面的著作之外，聖馬西摩還有下列苦修—奧祕神學等方面的著作：*Liber asceticus*，是與一位年輕隱修士的對話錄，討論隱修生活的職責；*Capita de caritate*，有關愛和靈修實踐的教義；*Capita theologica et oeconomica* 和 *Alia Capita* 也是討論愛德的論文；*Mistagogia* 和他評論偽狄尼修著作的其他文章，都以狄著教會的階級制度為基礎的。他對於偽狄尼修非常推崇。

聖馬西摩的靈修理論最突出的是，他把一切都集中在基督身上。他除了保衛正統的基督學，反駁異端之外，全副心思都浸淫在他對於救主的愛上。他認為基督不只是我們的救恩的代價，同時也是效法的對象，因此，基督徒生活最大的誠命，就是效法基督。靈魂藉着效法基督，可戰勝靈修生活上的大敵：自戀。這包括捨棄受造的事物，克制自私的欲望，這樣，對天主和近人的愛，可以取代自我中心的愛。⁵⁶ 靈魂因此可達到無情欲或平安的境界，這正是祈禱和恩寵的果實。

聖馬西摩把基督徒分成三組：初入門者，這些人受恐懼所支配；進步的靈魂，他們對於將來的賞報有充份的希望，因此可說是為圖利的；另一種是成全的，他們才是天主真正的子女，以孝愛為出發點。成全的基督徒享受默觀的祈禱，並由天主恩賜的智慧所推動，馬西摩稱這智慧為信仰的眼睛，靈魂就是透過這智慧而得到所謂神學的，有關天主的知識，它是祈禱的果實。但成全的基督徒所享受的最大的精神恩賜就是神聖的愛。這種

愛聖化靈魂，使它能經驗到成爲天主義子的親情，並在玄奧的婚姻盟繫中與天主結合。這一切都由基督而來。因此，在聖馬西摩的思想裡，基督徒成全的模範和成因就是耶穌基督，而基督徒成全的靈魂就是愛。薄一而說，「聖馬西摩的學說，使基督徒的靈修，再度掀起福音活力的第一個高潮。」⁵⁷

註：

1. 參閱 L. Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, tr. M.P. Ryan, Desclée, New York, N.Y., 1960; P. Pourrat, *Christian Spirituality*, tr. W.H. Mitchell and S.P. Jacques, Newman Press, Westminster, Md., 1953; Vol.1; AA. VV., *Théologie de la vie monastique*, Theologie 49, Paris, 1961.
2. F. Fénelon, “Discours sur les avantages et les devoirs de la vie religieuse”, in *Oeuvres*, ed. Versailles, Vol.17, p.396.
3. 參閱 St. Jerome, *Vita S. Malchi monachi*, PL 23,53.
4. P. Evdokimov, *The Struggle with God*, Paulist Press, Glen Rock, N.J., 1966, p.94.
5. 參閱克萊孟，33，1-2；聖依納爵，*Letter to Polycarp*, 5,2.
6. 參閱戴都良，*De virginibus velandis; De cultu feminarum*；聖西彼連，*De habitu virginum*.
7. 參閱 J.M. Perrin, *Virginity*, tr. K. Gordon, Newman Press, Westminster, Md., 1956; P.T. Camelot, “Virginity”, in *New Catholic Encyclopedia*, McGraw-Hill, New York, N.Y., 1967 Vol. 14, pp. 701-704.
8. M.H. Vicaire, *The Apostolic Life*, tr. W. De Naple, Priory Press, Chicago, Ill., 1966, pp.29-31.
9. 參閱 G. Morin, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, Paris, 1921.
10. 見前引 P. Evdokimov, p.113.
11. 見前引 L. Bouyer, p.144.
12. 參閱 J. Quasten, *Patrology*, Newman Press, Westminster, Md.,

- 1950-1960, Vol. 3, pp. 424-482.
13. 有關隱修士生活的更詳細的資料，可見於 B. Altaner, *Patrology*, Herder & Herder, New York, N.Y., 1960; J. Quasten, 見前引 Vol. 1.
 14. 見前引 L. Bouyer, p.323.
 15. 同上 p. 330.
 16. 參閱 J. Gribomont, *Histoire du texte des "Ascétiques" de Saint Basile*, Louvain, 1953, p. 187; 見前引 P. Pourrat Vol 1.
 17. *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 441.
 18. 見前引 L. Bouyer, pp. 336-337.
 19. 同上 p. 351.
 20. 參閱前引 J. Quasten, Vol. 2, pp. 221ff.
 21. *Oratio 7*, 希臘教父 (PG) 35,785.
 22. *Oratio 30*, 希臘教父 (PG) 36,112.
 23. *Oratio 2,7*, 希臘教父 (PG) 35.
 24. 亦見前引 J. Quasten, Vol. 2, pp.267, 305-310.
 25. 參閱 J. Tixeront, *History of Dogma*, B. Herder, St. Louis, Mo., 1930, Vol. 2, p.8 反駁此意見的，可見於丹尼魯著 *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, 2 ed., Paris, 1954.
 26. 見前引 L. Bouyer, pp.351-368.
 27. J. Quasten, 前引 pp. 254-296.
 28. 同上。
 29. 見前引 L. Bouyer, pp.352-353.
 30. *De instituto christiano* 的全文可見於 W. Jaeger, *Opera ascetica Vol. 8*, Leiden, 1952.
 31. 見前引 pp. 360-361, 由薄一而引述。
 32. 同上。
 33. 參閱 *In Canticum Canticorum*, PG 44, 889.
 34. 參閱 R.F. Harvanek, "St. Gregory of Nyssa" in *New Catholic Encyclopedia* Vol. 6, p.795.
 35. 參閱 L. Bouyer, 前引, p.369. 馬加利討論工作與祈禱的明顯衝突，他強調團體生活的重要性。他也以 "*simul justus et peccator*" 一語說明，即使靈魂處於恩寵下，在獲取豐足的恩寵前仍需要淨化。參閱前引 L. Bouyer, pp.379-380.

36. 見前引 L. Bouyer, p.381.
37. H.U. von Balthasar, "Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus," in *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, Vol. 14, pp.31-34.
38. 這部作品唯一尚存的版本是以敘利亞文寫的，可見於：W. Frankenberg, ed., *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, pp. 546-553, 以及亞美尼亞版，由 H.B.V. Sarghissian 編輯：*Vie et oeuvres du Saint Père Evagre*, Venice, 1907, pp.12-22.
39. 參閱 A. Guillaumont, *Les six centuries des 'Kephalaia gnostica' d'Evagre le Pontique*, PO, Vol. 28, Paris, 1958.
40. 參閱 H. Gressmann, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel*, Leipzig, 1913, pp. 146-151; 153-165.
41. 希臘教父 (PG) 79,1145-1164; 1200-1233.
42. 希臘教父 (PG) 79,1165-1200.
43. 彭迪古把基督徒分成苦修和冥想兩大類，冥想的一類更進一步分為那些喜歡自然默觀的 (physiké) 和那些達到默觀天主的 (theologiké)。最後，自然默觀的可以以物質的自然界或精神的自然界作為默觀的對象。
44. 參閱前引 L. Bouyer, pp. 420-421.
45. 參閱這篇出色的論文：“Denys l’ Areopagite (Le Pseudo-)” by R. Roques in *Dictionnaire de Spiritualité* Vol.3, col. 244-286.
46. *De ecclesiastica hierarchia* 希臘教父 (PG) 3, 371.
47. *De divinis nominibus*, I, 5, 希臘教父 (PG) 3.
48. *De mystica theologia*, 希臘教父 (PG) 3,997-1000.
49. 見前引 L. Bouyer, pp. 406-410.
50. *De divinis nominibus*, 希臘教父 (PG) 3, 648; 681-684.
51. 參閱 *De mystica theologia*, 希臘教父 (PG) 3, 997-1000.
52. *Epistola 5*, 希臘教父 (PG) 3,1073.
53. 參閱前引 P. Evdokimov, pp. 105; 113-116.
54. 參閱前引薄一而， pp. 427-433.
55. 見前引薄一而， pp. 433-436; P. Sherwood, *St. Maximus the Confessor*, Newman Press, Westminster, Md., 1955.
56. 參閱前引 P. Sherwood, pp.70-99.
57. 參閱前引 L. Bouyer,p.436.

4. 西方的隱修傳統

在四世紀中葉之前，只有很少的文獻證明西方已開始有隱修傳統，可是在東方，隱修傳統在這個時期已大行其道了。¹不過，因為羅馬和埃及、巴勒斯坦和亞歷山大里亞的幾個隱修中心，經常有聯繫，羅馬的基督徒對於隱修運動有所聞是很可能的事。可以肯定的是，聖亞達納在他第一次被放逐期間，在336-338年間，曾到過特里爾(Trier)，公元340年他在羅馬。他的著作：「安當的生平」對於宣揚隱修生活，居功甚偉，一寫成就被譯成拉丁文，廣泛地在西方基督徒之間流行起來。

另一方面，西方的隱修傳統，也可能在沒有受到東方的直接影響下發展起來。那些苦修者、貞女和寡婦，已開始遵守一些真正隱修生活所遵守的規則了。歐瑟伯甚至說，早在三世紀中，已有人過着獨自苦修的生活了。²不過，最初幾世紀，西方教會的隱修生活，缺乏一種很特別的元素，那就是脫離世界。初期的苦修者選擇團體生活多於脫離社會的獨居生活。結果，雖然不是非常肯定，但可以說，西方的隱修傳統，是由東方輸入的生活方式；在四、五世紀間，東方的隱修傳統，是西方隱修團體發展的一個重要的因素。

西方隱修傳統的起源

聖耶羅在他的著作(380年)中解釋隱修士(monk)受人輕視，可能是因為某些苦修的男女，行為極端神恩化和缺乏紀律。³同時，他也稱讚羅馬的幾位貴婦的隱修生活，他自己就是她們的神師，儘管他自己對於苦修運動

頗不贊同，他在羅馬居留的三年間，的確培育過這種生活方式。

苦修生活另一位倡導人是聖盎博(+397)，他自己的姐妹瑪茜蓮娜在353年在羅馬開始過苦修生活，後移居米蘭。⁴他以米蘭主教的身分，作米蘭附近一個男性團體的監護人，聖奧思定也是在此第一次接觸類似隱修的生活方式。

按照傳統的說法，韋施里主教歐瑟伯 (Eusebius, Bishop of Vercelli)，在拉丁教會創立了第一個隱修團體。他從344年至371年去世那年，一直是該地主教，不過，355年在米蘭主教會議上，他因為拒絕簽名判聖亞達納有罪而被放逐東方，很可能他從東方回來後，在363年創立該隱修團體。

諾拉的聖保林 (St. Paulinus) 也是隱修生活的創導者。他約於353年生於波達歐，與西班牙一位虔誠的基督徒德蘭結婚。在他們唯一的孩子夭折後，他們決定過節制和苦修、克己和祈禱的生活。395年，他們離開巴西龍納在拿波里定居，並在此組織了友愛隱修團 (fraternitas monastica)，成員包括親戚和朋友，都是來自上流社會。保林受祝聖為司鐸——可能在離開巴西龍納以前——在408年德蘭逝世後，他成了諾拉主教。他與當時大部分教會人士，例如：聖耶羅、聖盎博、多爾聖馬丁、聖奧思定和聖漢諾拉 (St. Honoratus) 等都有接觸。⁵

多爾聖馬丁 (St. Martin of Tours) 在356年服完兵役後，360年與聖希拉里 (St. Hilary) 來到波亞迪艾 (Poitiers)，在此創立了一個半隱修式的團體。371年他成為多爾主教，是西方第一位隱修士主教，直到397年逝世為止，他一直大力提倡隱修生活。聖馬丁受聖希拉里的訓練過隱修生活，同時也極力推崇聖亞達納和東方的隱

修傳統。他一生創辦了不少隱修院，其中最著名的是在力居則和馬蒙地亞兩地的隱修院。後世的聖本篤曾把建在蒙地加西諾的一間小堂，命名為聖馬丁堂，⁶可見聖人作為隱修生活的創始人和監護人，在教會內他是多麼受尊敬。

聖馬丁死後不久，在400-10年間，聖漢若拉在坎城附近的雷岸島上創辦了一間隱修院。院內的隱修士大部分是受過高深教育，來自上流社會家庭的子弟，結果，有不少主教是從這個隱修院選出來的。以後數世紀，在雷岸的隱修院成了宗教文化的中心，出了備受尊敬的人物如聖凱撒里 (St. Caesarius + 542)，撰寫男女隱修院規則的作者，和雷岸文生 (Vincent of Lerins)，他是 *Commonitorium* (論天主教教義) 的作者。

在這期間，聖耶羅在羅馬越來越不受歡迎，終於在384年教宗達瑪蘇 (Pope Damasus) 逝世後，移居巴勒斯坦，在此創辦並指導多間男女隱修院，直至420年逝世為止。這些隱修院一直遵從聖白窮美的規則，到了404年，聖耶羅把聖白窮美的規則和另一部作品 *Monita* 以及書信，全部譯成拉丁文。在此之前，他的前度朋友盧分樂也把聖巴西略的 *Historia Monachorum in Aegypto* 譯成拉丁文，從此，兩人對西方的隱修傳統，留下了深遠的影響。

若望格西安

若望格西安 (John Cassian, + 435)，是我們可以找到的、對隱修生活解釋最清楚，並在聖本篤之前，最有影響力的人。他很可能於360年生於巴幹，取名若望，為紀念他的老師和主保若望基索東 (St. John Chrysostom，即金口聖若望)。

格西安年輕時和他的朋友則曼魯，一同進入白冷的一間隱修院，只過了一個很短的時期，他便和則曼魯起程到埃及探訪那裡的隱修士。他先後拜訪了蕭斯、尼地亞和賽德等地著名的隱修院，可能最後在賽德遇見彭迪古(+339)。兩人回到白冷，不久第二次前往埃及。公元400年，他們在君士坦丁堡，格西安接受金口聖若望祝聖為執事。405年，當金口聖若望被放逐時，格西安和則曼魯前往羅馬，並在教宗面前為他的老師求情。接着，我們知道的事實就是415年，格西安在保雲斯晉升司鐸。

在保雲斯，格西安進入一生中創作力最旺盛的階段。自從多爾聖馬丁時期以來，在保雲斯一帶設立了許多隱修院，但沒有一套特別的規則是隱修院普遍地接受的，也就是說，沒有一致遵守的隱修院規則。以他對東方隱修生活的經驗和他對各種不同的隱修生活方式的認識，格西安被一致公認為這方面的權威人士，他不只答覆這些問題，提供輔導，同時也在馬賽附近創辦了一間男隱修院——很可能就是聖維克多隱修院——和一間女隱修院。⁷

他的靈修指導，都包括 *Institutions* (制度) 與 *Conferences* (會議) 兩篇論文裡。在前一篇論文裡，格西安討論隱修士的裝束、祈禱、聖詠、苦修和彭迪古所列舉的八罪宗。⁸ 在「會議」一文中，他討論隱修生活的本質、謹慎、三項割捨工夫、誘惑的根源、祈禱、基督徒的成全、特恩、貞潔和靈修知識。

根據格西安，隱修生活的目的是隱修士追求個人內在的成全，但這種成全的要素是愛德，而愛德的成全須由苦修的方式達到。然而，格西安一再強調，隱修士不應該為苦修而苦修，應該是藉苦修，透過消極的否定而激發他追求積極的靈修價值。隱修士的苦修必須經過三

個相連的階段，才能達到成全的境界，就是在默觀中愛天主：

我們教父的傳統和聖經的權威，教導我們每個人必須盡全力修行三種割捨的工夫。第一是捨棄現世的一切財富和享樂。第二是捨棄自己，自己的惡行、惡習和無節制地迷戀精神和肉體的事物。第三是使思念脫離現世一切有形的事物，而定位於永恆和不可見的事上……達到第三種割捨時，我們的精神，再也不被塵世和身體的傳染病所拖累，而能擺脫俗世的種種愛戀，能藉不停的默想神聖的事物而提升到天堂；能完全沉緬在默觀永恆的真理中，忘卻自己仍被包裹在脆弱的血肉之軀內，在天主之內狂喜，完全融於祂的臨在之中，再也無耳去聽、無眼去看，甚至對於最明顯的對象也無感於中。⁹

因此，在格西安看來，苦修的果實就是天主賜予默觀的祈禱。的確，祈禱對於基督徒的靈修是如此重要，格西安說，正如德行不可能缺乏祈禱，所以，沒有真正的德行是不包括祈禱的。在「會議」一文中，他列舉四種不同的祈禱：祈求赦罪，是適合靈修生活的初入門人士的祈禱；向天主表示決心的祈禱，這是那些在靈修生活上日益進步者的特色；為眾靈魂的救贖祈禱，這是那些已在愛德和愛近人的德行上成長的人常做的事；為所得到的恩寵而謝恩的祈禱，這是默觀天主，處於格西安所謂的「祈禱之火」¹⁰中的人，最恰當的祈禱。同時，似乎是為了強調默觀祈禱與異教的真知論不同，格西安堅持這種祈禱的基礎是聖經，由此，他提倡隱修士重返聖經的根源。唯一的成全的善就是「默觀天主，這應該在一

切功勞之上，高於一切公義的德行，甚至高於我們從聖保祿書信讀到的，所有善而有用的東西。」¹¹

不過，隱修運動也不是沒有受到誹議的，其中以還俗的隱修士：祖維安對隱修生活的抨擊最猛烈。爲了遏止苦修的潮流，他宣傳並實行一種極端世俗及追求感官享樂的生活方式。聖耶羅批評他是「基督徒的伊壁鳩魯」。¹² 祖維安對隱修生活的攻擊，也導致他否定基督之母是童貞女，反對拉丁教會神職人員獨身生活。¹³

另一個極端是馬沙利安主義，即聖奧思定的論文：*De opere monachorum*（隱修士的工作）所攻擊的異端。馬沙利安主義的基本錯誤是他說：既然隱修士捨棄一切，追求一種孤寂和祈禱的生活，他就應該停止任何形式的勞工而專事省思、靜默和祈禱。¹⁴ 儘管不少人攻擊隱修生活，它仍繼續發展，雖然在西方，尤其在聖奧思定手上，它要經歷很大的改變，然而它依然蓬勃而充滿生機。

聖奧思定

聖奧思定 (St. Augustine, 354-430) 被譽爲西方神學之父和教會聖師。他在神學上的成就是如此偉大和廣泛，以致有一個時期，他被視爲東方神學傳統的寶庫和西方新神學的泉源。他在很多方面的教導，例如：創造的神學、罪惡的問題、教會學、信德和末世學，都幾乎被視爲權威的定論。他對於聖三的洞見，在希臘教父中，無人出其右者，而他有關恩寵的神學，至今仍然支配着我們的神學思想界。

聖奧思定有關靈修生活的神學，以愛德爲基礎，在智慧中求成全，在親密中與基督和教會共融。爲了深入了解他的教導，我們應該先扼要討論他有關原罪和恩寵

的教義，這是他與白拉奇派人士 (Pelagians) 長期爭論的結果。

白拉奇主義的中心思想是人的自由。他們相信天主造人是自由的，雖然他的自由是天主的恩賜，然而自由是人存在的要素，沒有自由，人便不能生存。給了人自由後，天主如果干預人，必定破壞他的自由，因此，人是他自己的主人；他的自由，把他從天主那裡「解放」出來。人的行動，只由人的自由選擇所決定，無論他選擇善或惡，這個決定完全由他的自由選擇而來。

此外，白拉奇主義者認為，人既然完全不受原罪或它的後果所影響，人基本上是善的，他的自由意志也足以使他一直維持無罪。白拉奇主義者不認為恩寵是靈魂之內的神聖生命的原則，或是從內在影響人各種官能的力量；恩寵是外在於人的一種東西。基督的教導和模範，是有助於我們做好人的力量，但確實的意志和行動，卻完全操諸我們自己。既然人可以憑自己的努力，臻於聖善，他就有責任這樣做。每一項善行都是一份責任；根本不必忠告，祈禱和懇求也沒有真正的必要。沒有什麼大罪或小罪之分，因為所有的罪都是同樣的嚴重。其餘的就是責任和義務：一個人可以做的，他就應該去做。

聖奧思定對白拉奇派的答辯可以綜合如下：天主基於神聖的仁慈，創造了世界和人，人的創造是為了他與一位有位格的天主，建立親密的共融和友誼。為了這個目的，天主創造了我們的原祖父母是純潔無罪的，並賦予他們肉身不朽、免受疾病和死亡的侵襲、知識和完全正直等禮物。他們與罪的關係是：有能力避免犯罪 (*posse non peccare*)，在達到光榮之後，是沒有犯罪的能力 (*non posse peccare*)。儘管有這許多秉賦，人還是犯

了原罪，不是因為天主的禁令與人的意願衝突，而是因為人作為一個受造物，是處於可改變的情況下，因此，他可以脫離他的真正的善。罪的根是驕傲；人要做他自己的主人。亞當墮落的結果是他不能避免(不能不)犯罪(non posse non peccare)。他對天主的愛變成對自己的愛；他的理性被無知遮蓋，意志傾向那邪惡；他失去了用理智克服較低的能力的力量；他被判定必須死亡，強烈的性慾變成他肉身最強的傾向。因為亞當以人類之父和之首而犯罪，當他犯罪時，所有的人都在他之內，所有的人都承繼了他的罪以及罪的惡果。

因為原罪，人類成了腐敗的一羣。人仍保留對天主和對善那份不能遏止的渴望，但他獲取善的自由已喪失；因此，沒有天主的幫助，人只能犯罪。成義和救恩，純然是天主的工作。成義的第一項必須的條件是信仰基督，但如果沒有「先在」的天主恩寵，信仰是不可能的。這不是人接受或拒絕天主恩寵和信仰的禮物的問題，因為如果是這樣，最後的一切，就全在於人而不在於天主了。一個人接受天主的恩寵也是由於天主的恩寵。

聖奧思定在維護聖化恩寵的實質而駁斥白拉奇派時，說明成義除了消除罪之外，也意含着在靈魂之內，天生有一種積極的成分。他稱這種實質為神公義子關係，是靈魂得聖化而成為天主的肖像，是靈魂參與天主本身的公義和神聖之內。因此，「天主的愛藉聖神傾注於我們的心」，聖奧思定評論說：「不錯，天主的愛是傾注我們的心，但不是祂自己愛我們之愛，而是祂使我們成為祂所愛的人之愛；正如我們靠天主的正義，透過祂賜予的禮物而成義……天主不只透過法律的教導，同時也透過聖神的禮物而教導祂的正義。」

不過，在有關現恩 (actual grace) 這個問題上，聖奧思定似乎是自相矛盾；至少，被解釋成這樣。例如：有些說法似乎是在恩寵下否定人的自由：「天主在我們內工作，使我們有這種意圖而去做」；「天主的旨意和恩寵，常在我們內發生影响」；「最使我們欣悅的，就是我們應該選擇的。」然而，聖奧思定卻寫了一篇論文，*De gratia et libero arbitrio* (恩寵與自由決定) 是為人的自由辯護的。照薄達里的說法，聖奧思定有關現恩的神學，有三個基本原則：一、天主透過祂的恩寵，是人的意志全部決定的絕對主宰；二、人有恩寵與無恩寵同樣自由；三、以上二原則的相容基於天主管理的模式。¹⁵

在有關恩寵的教導中，聖奧思定超卓地申辯恩寵是白白賜予的，說明人與恩寵合作的自由與責任，同樣，在有關靈修的教導中，他也特別強調這兩種元素。首先，聖奧思定要人以謙虛、信仰和祈禱的方式，表現對聖神的順從；第二，他要求人在善工上實踐愛德以回應恩寵。從主觀的立場上說，愛德是全部倫理生活的總和，同時也是基督徒成全的要素：成全的愛德就是成全的公義。¹⁶的確，聖經只命令人行愛德。這愛德在聖奧思定看來，不外是天主對祂自己的愛，和人為天主的緣故愛自己和愛近人。¹⁷

不過，成全的愛德，要等到靈魂藉德行而強壯和淨化之後才能修成；而且即使到了這個地步，也總會出現相對的成全，因為愛德是沒有止境的。聖奧思定說過：「當我們見到天主的真面目時，我們就有成全的愛德了。因為當我們獲得這個神視時，我們的愛再也無須增加些什麼了。」¹⁸不過，在現世，「成全的財富就是認識它的不成全」，然而，「你愛得越多，就被提得越高。」¹⁹當靈魂的愛達到成全時，靈魂就能享受與天主

親密地共融的幸福，因為愛的本質傾向與它所愛的對象合而為一。在這個階段，靈魂也享受真正的智慧。聖奧思定認為真智慧是奧祕的默觀的要素之一。

在一篇論文 *De quantitate animae* (論靈魂)裡，聖奧思定列舉了靈魂在默觀的過程中，通常必經的七個階段。前三個階段指人的生物、知覺和理性三個階段。但直到第四個德性以及淨化的階段開始，基督徒才可取得真正的進步。第五個階段稱為寧靜的階段，標誌着由於控制激情而達到的平安。第六個階段是進入明悟的階段，這時靈魂力求滲入至聖者內；如果成功，它就進入第七，也就是最後的階段。這是習慣性地與天主共融和住在天主之內。²⁰ 最後這個階段，明顯是一個真正奧祕的默觀階段，而不是新柏拉圖主義的哲學玄想，這由聖奧思定對詠41的評注可証實：

但(靈魂)所尋求的天主，是否與他自己相似的一個神體？當然我們只能從精神上看見天主；但天主和我們自己的精神不一樣，因為先知的精神在尋求天主，這樣，找到祂後，先知就不會被其他人嘲笑：「你的天主在那裡？」……

「從有形體的、可見的物體中尋找我的天主而找不到；在我自己之內尋找祂的本質，好像祂和我的本質差不多，但也找不到祂；我這才明白，我的天主比我的靈魂更優越。於是，爲了求得祂，我默想這一切，把我的靈魂提升到我自己之上。」真的，如果我的靈魂不把它自己提升到自己之上，它怎能找到在自己之上的東西呢？如果它留在自己之內，它只能見到它自己，同時，在它自己內，它必不能見到它的天主……「我已把靈魂提到自己之上」，在

這裡，除了抓住我的天主之外，再也不留下什麼東西了。真的，就在那裡，在我的靈魂之上，是天主的房屋。²¹

至於默觀和積極生活的道理，聖奧思定超越他之前的所有神學家，他、聖國瑞一世和聖多瑪斯亞奎納三人，可稱為論這個题目的權威。在 *De civitate Dei* (天主之城) 一書中，奧思定討論智慧的消極和積極面：積極的部分適合培育德行，而默觀的部分與真理有關。在 *Contra Faustum* (駁斥 Faustum) 裡，他以肋阿象徵積極生活，以辣黑耳象徵默觀生活，所謂積極生活是指人在世上的短暫生活，他應倚靠信仰而度過；默觀生活是為永恆而保留的，這是人享受永遠默觀天主的生活。同樣的概念在聖奧思定的聖若望福音評注中也可見到：「積極的生活由伯多祿宗徒代表，而默觀的生活可由若望代表。前者全部在世上推行，直到世界完結為止；後者延展到這個世界完結後，在將來的世界裡，無止境地伸展下去。」²² 不過，聖奧思定也討論現世的積極和默觀生活，他認為沒有人能絕對的積極或默觀，兩種類型，在個人的生活中交替出現。

在人的靈魂之前，擺着兩種力量：積極和默觀。透過前者，人不斷進步；透過後者，人達到他目標。藉積極的力量，他努力淨化他的人性去追求天主的神視；憑着默觀，他能憩息，凝視天主。因此，一種包括遵守我們在這短暫的一生必須努力遵守的教訓，而另一種是以將來的永恆生命的真理，充滿我們的心。

結果，積極的力量用於奮鬥，默觀的力量，享受歇息……第二種結果是：在短暫的生命裡，積極的力量顯示在追求善的生活方式

上；默觀的力量，特別包含在信仰之內，為極少數的人，包含在不變的真理局部景象中，就如從鏡子中看到模糊的影像一樣。（格前13：12）²³

在比較積極的生活與默觀生活時，也和他比較瑪爾大和瑪利亞一樣，聖奧思定毫不遲疑地偏向默觀生活。「瑪爾大選擇了好的一部分，但瑪利亞取了更好的……她選擇了默觀，靠聖言而生活。」²⁴ 在講道編號179篇中，他重複了同樣的教導：

瑪爾大所取的是神聖和偉大的，但瑪利亞選了更好的部分，因為當她的姐姐在操心，從事各種工作和關照許多事務時，瑪利亞是寧靜的，在專注地聆聽。瑪利亞的部分將不會被人取去，但瑪爾大的部分卻會失去，因為照管諸聖的工作會過去；在沒有飢餓的時候，還可把食物送給誰呢？瑪利亞的一部分是不會過去的，因為她從公義和真理找到喜樂，這將是她永遠的喜樂。

至於積極和默觀生活的實踐，聖奧思定提到多種不同的生活方式。他說生活有三種不同的模式：默觀或研讀真理的生活，投身於人的各種事務的生活，以及兩者合併的生活方式。在講到三者之中，那一種是最好的選擇時，聖奧思定堅持選擇應視何者能促使人達到他最終的目標而定。

至於這三種生活模式——默觀、積極或兩者合併——儘管一個人可能選擇其中的一種而完全不傷害他永恆的利益，且能保存他的信仰；然而，他仍然不應該忽視他對真理和責任的義務。任何人都沒有權利為了過默觀生活而忽略

他對近人應盡的責任；人也沒有權利，完全投入積極的生活中而忽略了默想天主。²⁵

聖奧思定的確能將他關於三種基督生活模式的理論，付諸於實踐，保利指出，他是第一個在非洲推行團體隱修生活的人。²⁶ 因此，薄一而認為，「不應該把奧思定有關靈修的著作，和那些涉及制度，特別是與隱修生活有關的著作分開。」²⁷

與若望格西安不同，聖奧思定不曾提倡東方式的隱修生活，反而，他引進一種新的團體隱修生活。在386年，他在米蘭第一次和隱修生活接觸，他與幾個同道一同退隱，過一種半隱修的生活。當他388年回到北非的達加德時，他繼續過團體隱修生活，然後，391年他晉升司鐸後，成立了他的第一間有組織的隱修院。團體的成員稱為「天主的僕人」，他們所有的財物都是公有的。

395年當聖奧思定晉升主教後，他把整個主教府變成一座隱修院，堅持府內所有的人過共同生活和放棄所有的私人財物。同時，他規定這是晉升為他的教區司鐸的條件。奧思定堅持共同生活，守個人的貧窮、獨身，其中一個動機，不只因為司鐸之間可以互相支持這個顯而易見的利益，同時也是為了提供適當的學習與反省生活的環境。不過後來，正如薄一而所指出，「這種共同生活逐漸失去它默觀的目的，而朝向一個牧民服務的理想發展。」²⁸ 這樣，為後來發展起來的律修士和募緣兄弟打下了基礎。

在聖奧思定名下，有關隱修生活的論文有三篇：*Obiurgatio, Praeceptum, Ordo monasterii*（規誡、規則、隱修規則）。考訂這三篇作品是否正確以及它們的來源，是教父研究中，最具挑戰性的工作。雖然直到現在還有異議，但一般都相信「規則」或「天主僕人的規則」，

普通稱為聖奧思定的規則，確實是出自他的手筆，大約在397年寫成，是專為希波的聖奧思定團體而撰。規誡是為希波的守貞的女子團體而寫的，可能也是奧思定的作品。稍後，天主僕人的規律增加了一篇附錄，是修女寫的，這就是「書信211」。至於「隱修規則」，現在多歸於艾比奧 (Alypius) 名下，而現在所見的聖奧思定的規則，除了包括「隱修規則」卷首的第一句之外，其餘的就是「規則」的全文。²⁹

聖奧思定有關隱修生活的概念，根源於宗4：32-35所記載的「宗徒生活」。配合着他的西方人心態，他極推崇共同生活。他告誡團體的成員，要對天主一心一德，因為他們聚集在一起，就是為了實踐兄弟的友愛。聖奧思定甚至從這個觀點，解釋這個原意是指「一」、「單獨」或「孤獨」的希臘字：**monaches**。

既然聖詠這樣寫：看，兄弟們同居共處，多麼快樂，多麼幸福，為什麼我們不能以「**monos**」一字稱隱修士？因為 **monos** 是指「一」，但不是指任何形式的「一」；因為一個人在一羣人之中是「一」，雖然當他與其他人在一起時，他可以稱為「一」，但他不是 **monos**，即不是單獨，因為 **monos** 表示「一致」。因此，那些生活在一起以組成「一」團體，能真像聖經所形容的那樣，是一心一德，他們就可以名正言順地稱 **monos**，「一致」了。³⁰

在奧思定團體內所過的隱修生活是傳統式的，就是：團體和個人祈禱、靜默、謙虛、苦修、服從、守貞、神貧，但重點常在兄弟間的友愛。正如有一位作者指出：「即使我們可說東方或在歐洲的基本規則是一樣，但奧思定的隱修論，依然有不同的格調。因為他特別關心團

體的價值，所以也特別注重修士之間的關係，而埃及的傳統卻注重每個人透過神師與天主的關係。」³¹

聖奧思定對於隱修傳統的影響很廣泛，尤其對法國和意大利和西班牙的隱修傳統，影響更深。即使聖本篤規則 (Rule of St. Benedict) 也處處可見奧思定思想的痕跡。

稍後，聖本篤規則也受奧思定影響，雖然直接從文字方面的借用是相當小心謹慎，但奧思定思想在質方面的影響，則不只來自他的規則，同時還來自其他為數不少的著作，這是很值得注意的。聖本篤規則，主要是源於埃及的傳統，直接與格西安和導師規則 (Regula Magistri) 有關；而第二個重要的影響就是奧思定，他有關人道的思想和注重兄弟的友愛關係，對於聖本篤規則最為後世稱道的部分，和最受世人讚美的質素，貢獻不少。我們甚至可以說，「西方的隱修傳統，由奧思定規則開展了通向本篤的道路。」³²

聖本篤

在五世紀初——確實的說是410年——西哥德王阿拉列征服羅馬的消息，震撼了整個文明世界。不久，整個意大利備受哥德人蹂躪，而汪達爾人在北非大事搶掠之餘，也在455年入侵羅馬城。在狄奧多理為王期間，從493-526年，算是一個相當平靖的時期，但到了535年，東羅馬皇帝查士丁尼卻在全意大利發動戰爭，企圖重新統治西方。553年哥德人被擊敗，但倫巴底人在北意大利定居以前，又發動了一次破壞性的戰爭。

與此同時，教會也被異端弄得支離破碎。雖然基督

學的爭論集中在東方，但因為東西方政治與教會密切的關聯，教廷必須盡很大的努力，才能保持正統性。在西方，最嚴峻的挑戰來自白拉奇主義及有關恩寵的爭論，而半白拉奇式的思想，卻給隱修的苦修主義帶來了困難也帶來亞略異端的影响。

這就是魯西亞聖本篤 (St. Benedict of Nursia, 480-547) 在世時的世界和教會的混亂背景。他被譽為西方隱修傳統之父和立法者。聖本篤出身於望族，在羅馬受教育，他退隱到羅馬附近約四十哩的蘇比高過獨修的生活。三年後，他勉強接受了一些隱修士的邀請作他們的神師，但當他們拒絕遵守隱修的規則時，本篤便離開他們，回到蘇比高。在此，他吸引了不少人追隨他，在很短的時間內，他組織了十二間隱修院，每間十二人，和東方的聖白窮美所組織的團體相似。不過，還沒有基本的法律管理這些小型的隱修院，每一間隱修院各有自己的院長，全部由本篤指導。

根據一份記錄，鄰近有一位司鐸弗南定，曾用盡一切辦法破壞本篤，並散佈謠言，說他毒害青年隱修士的思想。不知是否因為這樣，他帶了馬槽、白息和幾個同伴來到羅馬之南八十哩的蒙地加辛奴，在此，並在529年開始建造了一間隱修院。不久，他又派遣修士前往德拉西納建造了另一間隱修院。聖本篤在蒙地加辛奴度過他的餘年，死時是公元547年。他的姐妹聖史葛拉思嘉，是蒙地加辛奴附近一間女隱修院院長，大約比他早一個月逝世。³³

聖本篤不像與他同期的其他隱修士如：凱撒里、格西奧道等，他不曾受到同輩所推崇，他的名字也不曾在六世紀末以前的任何著作中出現或被人提及。他甚至不在規則中標明自己的

身分，因此，直到肯定他是這套規則的作者以前，不能以此書作為有關他的資料來源。他也沒有留下任何別的作品。我們有關他的知識，全依賴教宗國端一世著的 *Dialogues* (語錄)。³⁴

聖本篤規則是西方的隱修傳統中最具影響力的文獻，因為雖然在這個時期也出了不少其他的隱修規則，在817年，艾斯一拉會議 (*Aix-la-Chapelle*) 提議，以聖本篤規則作為隱修生活的基本規則。這套規則，不如某些人所說的，是隱修規則的新創作，而是取材自多位大師的名著，例如：白窮美、聖巴西略、格西安、聖奧思定以及導師規則等。³⁵ 聖本篤有天賦的才能，能綜合這許多不同來源的資料的基本元素，結果他的規則，一方面是忠實地承繼了隱修的傳統與實踐，同時也有他個人的貢獻，能按時代的需要而對隱修傳統有所調適。

聖本篤規則也和導師規則一樣，可以分為兩大部分。前言和首七章，包括靈修教義；其餘的(八至七三章)是隱修院的生活和紀律的規則。第一部分大部分的材料，幾乎一字不漏地取自導師規則，一開始就是這傳誦一時的名句：「我的孩子，請細聽導師的教導，並以你心靈的耳朵聆聽它。」接着而來的是挑戰：「如果你已準備好自此永遠放棄你自己的意志，配上強勁而高貴的武器：服從，去為真正的君王、主基督作戰，那麼，我這訊息是給你的。」³⁶ 前言中的中心概念是：隱修院是「一間為天主服務而建的學校」，聖本篤總結前言如下：

不要立刻被恐懼所嚇倒，馬上就從通往救恩的道路上逃脫。這道路在開始時必定是狹窄的。但是當我們在生命之路和信仰中前進時，我們將踏上天主誠命的道路，我們的心將滿溢不可

言喻的愛的喜悅：那麼，不要離他教導的正途，在隱修院內，忠心地遵守他的教訓至死，我們將在忍耐中分担基督的痛苦，希望將來我們也堪當分享他的天國。亞孟。

聖本篤規則的第一章列舉四類不同的隱修士：團體的隱修士，生活在團體之內，服從一套規則或一位院長；獨修士，在隱修院內生活了一個長時期，已經夠堅強可以獨自在沙漠中隱修；自修士，自願修道的隱修士，按他們天性的傾向而不遵照一套隱修規則而生活；雲遊修士，不斷到處雲遊，從一個隱修院到另一個隱修院，永遠不會定住在一個地方。聖本篤表示他選擇團體隱修的形式。接着討論院長的品質和責任，隱修會議的規章，然後提供一連串靈修生活的格言。第一部分的結語解釋一個隱修士應有的三項基本德行：服從、守靜默和謙虛。

那麼，謙虛的第一步是：一個人應常心存敬畏天主之心，永誌不忘……謙虛的第二步是：一個人不應愛自己的意志或滿足自己的慾望……謙虛的第三步是：一個人應為愛天主而在一切事上服從長上……謙虛的第四步：是一個人應該在困難的、不利的，甚至不公道的情況下服從，內心應靜靜地承受痛苦，毫不示弱地、不逃避地忍受它……謙虛的第五步是：一個人不應向自己的院長隱瞞內心任何有罪的思想，誠心懺悔所有在秘密中犯的罪……謙虛的第六步是：一個人應安於最卑微的待遇，並認為自己是所分配的工作，最卑微和不夠資格的工作人員……謙虛的第七步是：一個人不但應該在口頭上承認，並應在心裡真心接受自己比所有人

都低微、都無價值……謙虛的第八步是：隱修士只做隱修院的會規所認可的事和遵行長上所立的典範……謙虛的第九步是：隱修士應該保持靜默、慎於言，除非被問及，否則不開口講話……謙虛的第十步是：隱修士不應恣意玩笑……謙虛的第十一步是：隱修士說話要溫和，不高聲大笑，應嚴肅和莊重，精簡和合理，不提高聲浪……謙虛的第十二步是：隱修士應常常在舉止和內心保持謙虛……³⁷

在規則第二部分，以最長的篇幅，第八至二十章，處理禮儀的祈禱。在這一部分，聖本篤自己對隱修生活的貢獻最顯著，尤其是有關隱修士之間的手足關係的討論，他對團體的意識，他堅持謹慎是院長必備的德行，他關心隱修士是否為靈修的動機而善盡隱修的責任。為了達到默觀的目的，他認為隱修士應全心投入每日的三種活動：禮儀的祈禱、選誦和某一類的勞動。

除了傳統的晚課(午夜之後)，隱修士在白天聚集祈禱七次，這些共同祈禱的內容包括聖詠和聖經選讀。另外每天約有四小時用在選誦上。選誦的內容包括：祈禱式的誦讀聖經或教父和隱修士對聖經的評注，個人的默禱，背誦聖經章節。規則上指定的勞動是為維持隱修士的生活所需，也為幫助貧窮和生活上有困難的人。規則上沒有提到與宗徒事業有關的工作，也不會給予閱讀聖經或教父的文章，任何學術或研究動機。因為大部分隱修士都是教友——聖本篤本身也是——規則沒有提到司鐸職，而聖本篤也詳細列出錄取司鐸度隱修生活的規章(第六十章)以及晉升隱修士為司鐸的條例(第六十二章)。

最後，聖本篤似乎以回應前言「隱修生活是為天主

的服務而建立的學校」，總結他全部的規則如下：

我們寫下這些規則的原因是：在隱修院內遵守這些規則，我們可以表示，我們有某種程度的德行，並已開始了初步的隱修生活。至於那些迅速朝向成全的隱修生活的人，自有教父們的指導，可領導他們達到成全的高峯。神聖的舊與新約的那一篇、那一段不是人生最真切的指導呢？神聖的公教教父那一部著作，不是最值得稱讚，最能領導我們走上通往創造主的真道的呢？那麼，除了聖父們的會議，修會和他們的生平之外，還有我們的聖父巴西略所寫的規則。對於謹慎守法和服從的隱修士，這些不外是修德的工具而已；至於我們，這些規則使我們羞愧，因為我們是這樣的惰怠，不謹慎守法，疏忽大意。你正加快返回你天堂之家的脚步嗎？那麼在基督的幫助下，遵守我們為初學者撰寫的這部小小的規則吧！之後，你可以進入一步攀登我們以上所提的教導和德行的高峯，在天主的保護下，你一定會達到目的的。

亞孟。 38

愛爾蘭的隱修傳統

從聖博德 (St. Patrick, + 493) 和高隆龐 (St. Columbanus) 的生平和著作，我們可以看到愛爾蘭隱修士的輝煌歷史和傳福音的熱誠。³⁹當然，聖博德是愛爾蘭主保和愛爾蘭隱修傳統的開創者。他生於389年——有人說是在蘇格蘭，或在法國——他十六歲時曾被海盜擄去，被禁在愛爾蘭從事放牧的苦役。六年之後，他逃到法國，曾在多爾聖馬丁創辦的隱修院或在雷岸聖漢諾拉辦

的隱修院學校接受教育。晉升主教後，教宗賽勒西派他前往愛爾蘭。他在此熱切從事歸化塞爾特人的工作，建立了許多隱修院，其中最出名的一間是在安馬赫。

愛爾蘭的教會順着家族和地方教會的生活方式發展，幾乎是隱修式的。男女隱修士都隨同聖博德到處傳教，在許多世紀以來，愛爾蘭的隱修士都以到遙遠的國外傳播福音而見稱。塞爾特隱修士也培育了對學習的熱誠，因此，愛爾蘭成了聖人和學者輩出的地方。

在六世紀期間，不少隱修院紛紛在愛爾蘭建立起來：例如聖安達在加爾維附近的亞蘭羣島創辦了一間隱修院；聖勳尼安建立了歌納隱修院；聖賓丹建立了歌弗隱修院；聖高隆西也在杜里建立隱修院，稍後，他渡海到蘇格蘭，在那裡創辦了依奧納隱修院；而聖艾丹也由此前往諾森比，並在此為連地芬隱修院建基。最後，聖孔格耳在阿爾斯特建立了有名的賓高隱修院，最偉大的愛爾蘭修士聖高隆龐就是出自此修院。

聖高隆龐約生活於540年，他曾帶領一羣愛爾蘭隱修士前往法蘭西，在那裡建了幾間隱修院，組成了數個學習與傳道的中心。因為這些愛爾蘭院長們都不隸屬於主教，不久高隆龐就與法蘭西的主教發生磨擦，同時，也因為皇族的批評，他被逐出法蘭西。他翻越阿爾卑斯山前往瑞士和意大利，在波比歐建立了一間隱修院。他於615年去世。⁴⁰

聖高隆龐撰寫了 *Regula monachorum*（隱修士守則），但因為過份嚴厲，高隆龐的隱修士們不久便開始轉入歐洲的其他隱修院，或把他們的隱修規條改成比較溫和的守則。漸漸地，聖高隆龐在法蘭西、瑞士、意大利創辦的隱修院，吸收了比較溫和的聖本篤規則。他們這樣做不只因為隱修守則太嚴厲和要求過高，同時也因為

聖本篤的規則，使他們更容易適應羅馬的禮儀，而他們原來的塞爾特禮儀就擱置了。

與此同時，聖邱拓 (St. Illtud) 在考蝶島建立了一間隱修院，又在六世紀初，在威爾斯開辦隱修院。他的大弟子是後來移民比丹尼的聖基德 (St. Gildas) 和威爾斯主保聖達味。之後，在596年，教宗國端一世，由他自己原來的西連山(在羅馬)隱修院內，派出四十名隱修士，在他們的長上奧思定帶領下，前往英格蘭傳教。隱修士們得到皇帝御准，在坎德布里安頓下來。可是，羅馬與塞爾特禮儀之爭，旋即發生，直到664年，當英國的教會與羅馬教會聯盟時，這場糾紛才宣告結束。

聖國瑞一世

聖國瑞 (St. Gregory the Great, + 604)，是第一個成為教宗的隱修士，而在他做教宗的全部時間內，他仍念念不忘隱修的生活。有賴他的影響力，本篤的隱修傳統成了「征服羅馬教會的軍旅」(嘉里語)。⁴¹ 在有需要時，國瑞毫不遲疑地晉升隱修士成為司鐸，甚至委派他們傳道的工作。至於靈修生活方面，他有關積極和默觀生活的教導，靈修進度的階段，以及默觀的理論，都有特別的重要性。他比其他的教父更關心牧民工作，他大部分的著作，都圍繞着這個主題，尤其是有關牧民管理的指導，晉升鐸職和傳道的條件及要求等問題。

國瑞約於540年生於羅馬貴族家庭。570年成為羅馬行政長官。五年後，他把自己在西連山上的家轉變成一間隱修院，並在西西利創辦了六間隱修院。一般人都說國瑞是本篤會隱修士，其實我們不知道在西連山上的聖安德肋隱修院所遵守的是什麼隱修規則。不過，斐費卻說，「把國瑞和他的隱修士歸於較後期的本篤隱修傳

統，無疑是時代錯置。因為在六世紀，隱修院通常都是參照幾份規則，選擇適合自己的，認真遵守，而不會毫無選擇地完全遵守一套規則。」⁴²

579年，國瑞被委派君士坦丁堡任教廷公使，他在此仍繼續過着隱修士的生活。586年，他卸任回到羅馬他自己的隱修院。接着被提名為教宗白拉奇二世的助祭，590年被選為教宗，在任共十四年。⁴³他以教宗的身分，不斷地從事歸化異教者的工作；他和當代的邪惡對抗，保衛教廷俗世的財產和羅馬主教的首席地位。雖然是天生的默觀者，但他努力實踐他自己所選的座右銘：天主衆僕之僕。儘管牧民工作很繁忙，國瑞依然給後世留下相當豐富的著作：八百五十封信，一篇題為：*Expositio in Job or Moralia*（釋約伯或道德）的論文；另外是有名的*Regula Pastoralis*（牧者守則），討論司鐸職。另外有些關於福音和厄則克耳的講道辭，以及最重要的作品：*Dialogues* 又稱為 *Dialogorum Libri*（他與助祭伯多祿的對話），是用對話的形式寫的，藉聖人的故事，表達教宗國瑞有關靈修和道德方面的教訓。我們就是從這部著作中，得到有關聖本篤最好甚至獨有的資料。

雖然國瑞是屬於教父時代，但他的影响，延及整個中古時代。他的著作是針對每一個人的——普通教友、隱修士和神職人員——他的教導主要的資料來源是聖經、奧思定和格西安。如果有人想找出，綜合他的教導的主流思想，他會發現那是有關生活情況的基本問題。聖國瑞也和他的前輩一樣，以默觀生活為優次。其實，正如李格所說，他是「默觀大師」。⁴⁴

在討論聖國瑞對於積極和默觀生活的觀點以前，讓我們先看看他對靈修生活發展階段的看法。在第一個階段裡，基督徒努力抗拒邪惡和極力控制情緒和激情。第

二個階段，是在德行上的進步，尤其是道德方面的進步。神學德行也是必須的，除此之外，無事能中悅天主。最後，在聖神各種恩賜的促動激勵下，一切德行，達至成全的境界。⁴⁵ 其實，聖國瑞、聖多瑪斯亞奎納和聖多瑪斯若望，三人都是講論聖神恩賜出色的權威神學家。⁴⁶

聖國瑞有關生活類型的教導，也和他有關聖神恩賜的教導一樣，影響整個中古時代的神學。他認為積極的生活，適宜砥礪道德品行，而道德品行反過來，卻可作為靈魂度默觀生活的準備。默觀生活是在神學德行的範圍之內，藉聖神種種恩賜的鼓勵，德行逐漸趨向成全的境界發展。他列舉積極生活的活動如下：「救濟飢餓者、以智慧之言教導無知識的人、糾正錯誤、引導驕傲的人返回謙虛之道、照顧病人和供應他們的需要、照顧我們的屬下的需要。」⁴⁷ 另一方面，在默觀生活中，人盡力保持對天主和近人的愛，但是「他停止一切外在的活動，只依賴創造主的旨意，好使心靈不以做任何事為樂，只是摒除一切俗念，興奮地期待見到創造者的容顏。」⁴⁸

聖國瑞說，為獲取救恩，積極的生活是必須的，因為沒有善工，沒有人可以得救，但為立功勞，神學德行也是必須的。因此，聖國瑞把積極生活，看作修練道德，砥礪行為的生活；而默觀生活是成就神學德行的生活，意思是神學德行在默觀生活中，能更清楚地彰顯出來。至於兩種生活，何者為優，何者更可取，聖國瑞說：「默觀生活在功勞上比積極生活更大……雖然積極生活是好的，默觀生活更好。」⁴⁹

既然基督徒的生活應該取法於基督，那麼任何情況和各種不同階層的人，都可以過默觀生活。聖國瑞說，

基督自己曾經立了，同時度默觀和積極生活的好表樣：「他給忠於他的人，立了一個愛默觀而不忽略照顧近人所需的表樣，他不曾爲了過份投身於照顧近人所需而放棄了默觀。」⁵⁰ 因爲聖國瑞明白，同時過這兩種生活不容易取得適當的平衡，所以他警告傳道人，不要因爲投身於默觀而忽略對他人的服務，也不要因爲熱心進行傳道工作而忽略了默觀。⁵¹

聖國瑞從來不會忘記，「愛的教導是雙面」這個事實，因此，培養人與天主親密關係的默觀活動，永遠不能和爲近人提供服務的使徒活動分開。的確，積極生活是默觀生活的準備，同時，也是默觀生活的結果。因此，基督徒應該「能過度到默觀生活，然而又不致於放棄積極生活……那達到默觀境界的人，並不放棄善工的活動而藉此活動造福他人。」⁵² 雖然，事實上相當少人能達到默觀的境界，但默觀的本質是適合每個人的：

其實，默觀不只是給最高階層而不給最低層的人；但往往是最高或最低的、離世的，有時甚至是已婚的人，都能達到默觀的境界。因此，生活在每一個階層的基督徒，都不會被排斥在默觀的恩寵之外，任何人，只要他小心監護自己的心靈，他就能得到默觀的光照，因此，不是異乎尋常的人才能歸於這份恩寵的光榮中。不是教會之內居高位和顯赫的成員，才能得到默觀的恩寵，反而，往往是那些實際上處於低微的地位，但憑個人的意志，已達到很高的境界的人，能獲得這份禮物。⁵³

在聖國瑞看來，天主和人對立，在聖神內，透過基督，人的救恩使人與天主結合。在基督恩寵的幫助下，加上人自己的克苦，他可以在默觀祈禱中，走上通往天主的

道路。這條「救恩之路」的居間者是基督，他是模範、救贖者和調停者。聖國瑞勸勉基督徒默觀基督神性與人性的奧秘，他的痛苦和光榮。⁵⁴不過，人的救贖工作，是基督返回父那裡後，派遣聖神來完成的。聖神就是真正的禮物，他藉着他的七種恩賜，在人的靈魂之內工作，成功地把人從恐懼領向智慧，靈魂可透過默觀享受與天主共融。⁵⁵

從聖國瑞任教宗開始直到八世紀中葉，基督信仰在歐洲發展迅速，我們可以想像，當基督信仰吸收了撒克遜人、法蘭克人、西哥德人、倫巴底人不同的文化和性格，必須經過一段相當長時間的消化、適應，甚至迷亂。但有一股可以識辨的、基本的凝聚力，促使不同民族，儘管有不少次要的差異，仍能維持同一的、大公的信仰。

李格認為，使這個時期的基督徒，生活趨於統一的因素有以下幾點。⁵⁶第一，羅馬教會和隱修傳統，累積了一份統一的遺產，可供給一些本身沒有很強的文化傳統的民族，他們亦無懼於自己的文化被基督信仰所排斥或取代。第二，支持這個時期這種大規模的傳福音工作的文字資源，和其他的時期比較，數量是相對的少，但內容卻有很大的一致性。固然，這時期也有實用性的論文，所有苦修的指導，實用的禱文和基督徒的德行，但大部分都帶着聖國瑞一世的教導的色彩。甚至這期間，兩位超卓的作者：施維拉的聖依斯多 (St. Isidore of Seville) 及可敬的費德 (Bede the Venerable)，也深受聖國瑞一世的影响。

由聖國瑞一世和聖依斯多所作的基督徒的分類——司鐸、隱修士、修女、教友——意義雖不十分明確，至今教會仍然沿用。每一種生活狀況都保留它自己的身

分，同時也逐漸發展一套屬於它自己的神修。這樣一來，我們發現有兩類教友：普通的信友和較熱心或虔誠的基督徒。第一類，他們的基督徒生活方式，費德稱爲：「普通生活」。就是在領洗前接受有關基督徒責任的基本教導，結婚前有婚前輔導，強調婚姻的不可拆散性和它的目的，忠於配偶的責任。此外，他們其他的宗教教育，得自神職人員平常的講道。但是他們對於信仰的知識，最多也只是基本的，許多人甚至很迷信，相信魔術、玄秘和超自然的事物。

「熱心」的基督徒包括一些精英分子，他們通常自成一組，圍繞着教堂或隱修院，以便爲他們過去的罪、或自發地過補贖的生活。這些人有男有女，通常會在一間教堂或隱修院裡，參與唸日課、私人祈禱和過樸素的生活。他們衣着簡單樸素，那些不結婚的，往往宣誓守貞，而結婚的則過節慾的生活。他們形成一羣與平常的信徒很不同的基督徒，很像許多世紀以後發展起來的「第三會」和在俗團體。因爲不少專注做補贖的人士都是沒有受過教育的，他們有他們自己的「小日課經」，包括一篇基督或聖母的連禱文，或一定數目的天主經和聖母經。在較後的世代中，助理修士所唸的經文和玫瑰經本身，似乎是由這些補贖人士的禱文演變而來的。

在這些混亂和適應的時期，神職人員的靈修生活得到指導和保護，完全有賴聖國瑞的關心。在這期間，有一種模式逐漸發展出來，那就是由一位主教，領導着一個教區內的一羣神職人員，從事牧民工作和一齊參與唸日課經的禮儀。司鐸被派到指定的教堂裡負責管理聖事、禮儀和講道的工作：教會盡量鼓勵他們過團體生活，以確保守貞的誓言，共同祈禱和參與禮儀；此外，特別強調司鐸生活個人聖化的需要。734年，可敬的費德

寫給約克艾伯的信上，記錄了這個時期神職人員標準的靈修項目。⁵⁷ 費德也建議司鐸們教導信友用方言背誦信經和在感恩祭中的天主經，並鼓勵教友勤領聖體。

不過，在這個時期的靈修生活，仍然以隱修傳統為主流，特別是本篤的隱修傳統。這不只是因為隱修士們給基督徒立了苦修和德行生活的表樣，同時，也因為有很大數目的主教是從隱修士中選出來的。這樣一來，兩種隱修傳統再度出現——住在隱修院內，與外人隔絕的隱修士和到處雲遊傳福音的修道人——李格指出，可敬的費德和聖鮑尼法 (St. Boniface) 代表這兩類人中最特出的例子。⁵⁸

至於這個時期的苦修和祈禱，我們應該注意下列的發展：仍在愛爾蘭隱修士之間保留着的古代隱修和獨修士所行的嚴厲的苦修，已逐漸由為近人服務和手工藝的勞作取代了。由主教推行的物資救濟，已被視為表達基督徒的愛與刻苦最適當的方式。不過，個別投身於這些服務的人士，在很大的程度上，仍然出於做補贖的心理態度和對最後審判的恐懼。

這個時期的祈禱生活仍然屬於團體和禮儀的。各階層的基督徒的靈修生活，都從感恩祭、日課經、講道和宣讀聖經以及教父的訓導和講道吸取滋養。即使是個人祈禱和默想，仍然以聖詠集為基礎，較艱深的聖詠則以三數句短句綜合，並以禱文及集禱經穿插其間。在這期間所編寫的許多聖詩以及連禱經，至今仍保留在日課經內。

本篤會士李格說：「儘管有所欠缺，這個時期仍不失為西方基督徒的一個塑型和有成果的時期，對後來的世紀，產生一定的影响。」⁵⁹

註：

1. 有關西方隱修論更詳細的資料參閱 L. Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, tr. M.P. Ryan, Desclée, New York, N.Y., 1960; M. Wolter, *The Principles of Monasticism*, tr. B.R. Sause, B. Herder, St. Louis, Mo., 1962; R. Lorenz, “Die Anfänge des abendländischen Mönchtums, im 4 Jahrhundert,” in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 77, 1966.
2. 歐瑟伯 (Eusebius) *Historia ecclesiastica* 6, 43, 16.
3. St. Jerome, *Epistola* 127; 亦參閱 J.N.D. Kelly, *Jerome* Harper & Row, New York, N.Y., 1975.
4. 參閱 A. Paredi, *Ambrose: His Life and Times*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1964.
5. 參閱 J. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism* Hanstein, Cologne, 1977.
6. 參閱 J. Fontaine, *Vie de Saint Martin*, Ed. du Cerf, Paris, 1967-1969; N. Chadwick, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, Bowes & Bowes, London, 1955.
7. 參閱 O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge University Press, Cambridge, 2 ed., 1968.
8. 格西安也像彭迪古一樣，列舉了八罪宗。聖國瑞一世卻以羨慕取代驕傲，並把怠惰與憂慮合併而為一。按傳統的教導，一共有七罪宗：驕傲、慳吝、迷色、忿怒、嫉妬、貪饕、懶惰。
9. 見“會議”3, 6。
10. 見“會議”，9, 9-15。
11. 同上，23, 3。
12. 參閱 *Adversus Jovinianum*, 1, 1.
13. 在四世紀以前，獨身對於拉丁教會的神職人員，不是一項必守的規則，到了四世紀，艾維拉(西班牙)大公會議決定，副執事、執事和司鐸必須守獨身。這風俗推廣到整個教會，逐漸成了西方教會的一條普遍的法律。
14. 參閱 I. Hausherr, “L’erreur fondamentale et la logique du messalianisme,” in *Orientalia christiana periodica*, 1, 1935, pp. 356-360.
15. 參閱 E. Portalié, *A Guide to the Thought of St. Augustine*, tr. R.J. Bastian, Regnery, Chicago, Ill., 1960.

16. *De natura et gratia*, 70,84.
17. *De doctrina christiana*, 3,10,15-16.
18. *De perfecta justitia hominis*, 3,8.
19. *Sermo* 170,8; 參閱 *Enarratio in Ps*, 82:10.
20. *De quantitate animae* 33, 70-76. 在評注山中聖訓和依11:2兩處，聖奧思定按聖神七恩而把人生分成七個階段，由敬畏上主開始，終於智慧。
21. *Enarratio in Ps. 41*.
22. *Tractatus in Joann.*, 124,5.
23. 參閱 *De consensu evangelistarum*.
24. *Sermo* 169.
25. *De civitate Dei*, 19,19.
26. P. Pourrat, *Christian Spirituality*, tr. W.H. Mitchell & S.P. Jacques, Newman Press, Westminster, Md., 1953, Vol.I, p.164.
27. 參閱 L. Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, tr. M.P. Ryan, Desclee, New York, N.Y., 1963; p.495.
28. 同上，pp.498-499.
29. 參閱 L. Verheijen, *La règle de Saint Augustine*, Etudes Augustiniennes, 2 vols., 1967.
30. *In Ps. 132*,6.
31. C. Peifer, "Pre-Benedictine Monasticism in the Western Church," in *The Rule of St. Benedict*, ed. T.Fry. Liturgical Press, Collegeville, Minn., 1981, p.63.
32. 參閱前引 C. Peifer, p.64; 前引 R. Lorenz.
33. 參閱 F. Cabrol, *Saint Benedict*, Burns & Oates, London, 1934; J. McCann, *Saint Benedict*, Sheed & Ward, New York, N.Y., 1937; J. Chapman, *Saint Benedict and the Sixth Century*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1972; T.F. Lindsay, *St. Benedict: His Life & Work*, B. Herder, St. Louis Mo., 1951; T. Maynard, *Saint Benedict and His Monks*, P.J. Kenedy, New York, N.Y., 1954.
34. 見前引 C. Peifer, "The Rule of St. Benedict," p.73.
35. 有關聖本篤規則與導師規則的關係的討論，可參閱前引 C. Peifer, pp.79-90.
36. 所有引言取自 *Rule of St. Benedict* (聖本篤規則)，ed T. Fry, Liturgical Press, Collegeville, Minn., 1981.

37. *The Rule of St. Benedict*, ed., T. Fry, pp.191-201.
38. 同上，73章。
39. 參閱 J.F. Kenney, *The Sources for the Early History of Ireland*, New York, N.Y., 1929; J. Ryan *Irish Monasticism: Origins and Early Development*, Talbot Press, Dublin, 1931; L. Gougaud, *Christianity in Celtic Lands*, London, 1932.
40. 參閱 J. Wilson, *Life of St. Columban*, Burns & Oates, London, 1952; F. MacManus, *Saint Columban*, Sheed & Ward, New York, N.Y., 1952.
41. 參閱 F. Cayré, *Manual of Patrology*, tr. H. Howitt, Desclée, Paris, 1930, Vol.2, p.237.
42. 參閱前引 C. Peifer, p.78. 不過，L. Cilleruelo 認為，自從聖國瑞的隱修院被倫巴底人毀滅後，他的隱修士曾在蒙地加西諾避難。參閱“Literatura espiritual de la Edad Media,” in B.J. Duque and L.S. Balust (ed.), *Historia de la Espiritualidad*, Juan Flors, Barcelona, 1969, Vol.1, p.685.
43. 參閱 F.H. Dudden, *Gregory the Great: His Place in History and Thought*, Russell & Russell, New York, N.Y., 2 vols., 1967.
44. 參閱 J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, *The Spirituality of the Middle Ages*, Burns & Oates, London, 1968.
45. 參閱聖國瑞：道德，2，76-77；31，87；35，15；論厄則克耳講道辭 1，4，8；1，7，7；2，4，4。
46. 參閱 G.C. Carluccio, *The Seven Steps to Spiritual Perfection according to St. Gregory the Great*, Ottawa, 1949.
47. 論厄則克耳講道辭，2，2，8。
48. 同上。
49. 道德，6，61；論厄則克耳講道辭，1，3，9。
50. 道德，29。
51. 前引，6，56。
52. 論厄則克耳講道辭，11，11，12。
53. 見前引，2，19，20。
54. 參閱道德，31，104；論厄則克耳講道辭，9，31；2，1，16；2，10，21。
55. 參閱論厄則克耳講道辭，2，77；道德，18，81。
56. 見前引 J. Leclercq 等，第三章。

57. 拉丁教父 (PL) 94, 657-658.
58. 見前引 J. Leclercq 等, pp. 57-60.
59. 同上, p.67.

5. 本篤靈修

在七、八世紀，教會仍然承受着教宗國瑞一世的遺澤。奧良會議 (The Council of Orange, 529) 曾給予教廷很大的特權，並肯定聖奧思定為教導的權威性。在此之前，波厄底西 (Boëthius, + 524) 在傳揚奧思定思想的工作上，出過不少力。無論如何，這時期的主要影响與主流思想，仍然是隱修傳統，特別是本篤會的隱修傳統。¹

在西班牙，當整個西歌德人王國都接受了基督信仰後，托利多施維拉的聖依斯多 (+ 636) 便成了最有影响力的神學家和隱修傳統的倡導人。² 在意大利，受過亞略主義訓練的倫巴底人，漸漸地也被吸收到正統基督信仰裡來了。在這個時候，入侵英格蘭的異教者安格魯撒克遜人不但已歸化，且已發展到向歐洲大陸派遣傳道的隱修士了。威利勃 (Willibrord) 在低地區國家傳福音，而聖鮑尼法，在英格蘭的一批隱修士、修女和神職人員的協助下，從718年開始，一直到754年為教會殉道為止，在德國建立了教會，並致力於改革法蘭克帝國的教會的工作。聖鮑尼法的承繼人也遠到匈牙利和斯堪的那維亞傳教。而在英格蘭，可敬的費德，卻積極投入研究聖奧思定、聖國瑞一世和格西奧道³ 的思想和神學著作的工作。

768年，查理曼登基，他用和平的方式，達到日耳曼人、汪達爾人和倫巴底人用武力和搶掠所不能達到的目的：統一歐洲。當然，這不是古代羅馬帝國的復辟，但查理曼的確能成功地把羅馬人和日耳曼人聯合起來，統歸於一個君王和教廷的普世權威之下。在他漫長的統治期間(768-814)，禮儀制訂了，聖經的經文統一了，則拉

西 (*Gelasian Sacramentary*) 聖事禮典修訂了，額我略聖歌曲調也受到大力提倡，聖詩和禱文也有不少新創作湧現。在這些革新的工作上，隱修院扮演着重要的角色；其實，查理曼希望統一所有的隱修院，不過，他這個願望的第一步行動，卻要等到他死後才開始。⁴

亞尼安本篤

根據李格⁵的說法，隱修士的第一個代表作家是奧柏 (Ambrose Autpert)。他784年逝世時是南意大利一間隱修院院長。⁶他的理論完全與聖奧思定及聖國瑞一世的見解相符，他也認為隱修生活是一種特別形式的苦修，隱修士藉着離棄俗世和熱愛默想基督奧祕而尋求個人的聖化。雖然本篤式的靈修傳統並不贊同推理默觀或亞歷山大里亞教父們的真知論，但很推崇愛或感性的默觀，這種形式比純理性的默觀超卓。

不過，查理曼選定統一和革新隱修生活的人是霍高 (Alban Flacco)，他的筆名是歐古因 (Alcuin, +804)。他受教於可敬的費德門下，深受聖本篤的規則所影響，曾撰寫了一系列週日敬禮經文。也許他也是著作隱修士每天誦唸的大量經文的作者之一。規定隱修士每天唸大量經文，一方面是加長了團體祈禱的時間，另一方面卻干擾了隱修士勞動和選誦的時間。⁷

查理曼也羅致了西班牙學者狄道夫 (Teodulfo, +821) 和意大利的聖保利諾 (St. Paulinus, +802)。雖然聖保利諾對於查理曼推崇備至，但如果發現皇帝對教會有越權的企圖，他也有勇氣保衛教會的權利。學者西里魯認為，在這期間，在西班牙，教會的權柄在諸皇帝之上，但在查理曼王朝卻是皇帝控制教會的時期。⁸

亞尼安聖本篤 (St. Benedict of Aniane) 開始從事改革工作時，首先，他要隱修院恢復遵守聖本篤規則，不過，除了日課經之外，他規定加長祈禱禮儀的時間，選誦的範圍也擴大，包括選讀奧力振、聖耶羅、聖奧思定和聖國瑞一世的著作。本篤不是要恢復遵守一份原始的規則；他企圖改善本篤的隱修傳統，以適應新時代的新需要，另一方面，他也開放地接受新的習俗和詞彙。

本篤生於750年，774年開始隱修，稍後，在庇里牛斯山附近的亞尼安，成立了他自己的隱修院。表面上看來，他是相當傾向於聖白窮美的隱修傳統，認為聖本篤規則不夠嚴謹。不過，漸漸地，他改變了觀點，採納了聖本篤規則作為唯一可行的隱修途徑。亞尼安本篤深信，找出不斷革新的基礎和提供某一類的中央組織，是避免隱修院逐漸流於鬆散的唯一可行之道。

814年，當虔誠者路易斯 (Louis the Pius) 登基後，本篤擔任了各隱修院的巡察員之類的職務，同時他也從自己的隱修院派出隱修士去改革其他的隱修院。就這樣，他組織了一個隱修院的聯合會，任為「首席院長」。他也撰寫了兩套有關隱修的文件：*Codex Regularum* (法典)，收集了當時所有的拉丁法律。至於 *Concordia Regularum* (互參法典)，卻好像是本篤規則的評注，不過他也收錄了其他的隱修規則在內。⁹

816-817艾斯—拉主教會議頒佈了有關神職人員生活的法律：*De institutione clericorum* 和改革隱修生活的議決。¹⁰不幸，821年亞尼安本篤去世後，大部分的法律都被忽略了，而皇室也因為虔誠者路易斯的眾王子同室操戈，以及北方的民族和當時的回教徒入侵而弄得四分五裂。隱修院的改革也因此而停頓下來，不過，後來改革

真正付諸實行時，改革還是照聖本篤所立下的基礎進行。¹¹

他是本篤會歷史中最重要的人物之一；他的構想，或類似的想法，成了整個中世紀的本篤會生活模式……這並不表示，按照亞尼安本篤的理想所建立的隱修院，和六世紀蒙地加西諾的完全一樣。聖本篤規則的導言並不包含許多世紀以來，高盧的隱修傳統的每一方面。日耳曼的隱修院仍保有古代馬丁式的隱修傳統色彩，仍看到雷岸隱修院的傳統，塞爾特和安格魯撒克遜的遺風，特別顯示了經過重大改變的封建時代的社會經濟狀況。

一間宏偉的卡洛林 (Carolingian) 隱修院是一個規模很大的會院，裡面可能住了數百位隱修士，和不少在隱修院開辦的學校受教育的少年。它可能被一個小鎮所包圍，小鎮的生活各方面都在隱修院的支配之下。隱修院是由一大片由農奴耕種的土地所維持，但隱修院也要對封建的大地主盡義務。隱修士們的生活高度禮儀化，除了本篤會原來的 *opus Dei* (祭禮及日課經) 外，又加上不少的聖詠及禱文；教堂、祭台和私人感恩祭都增加了不少；每日有遊行恭敬祭台和聖髑……隱修士的生活實在是透過祈禱、刻苦和禮儀方面的服務，不斷尋找天主。但隱修院卻被視為基督徒國家的一個機構；院長成了一個重要的政治功能，隱修院是一個強大的經濟力量，國家往往在很多例子上，要藉保留任命院長的權力，以確保國家對隱修院的控制權。這個因素導致許多不良的後果。¹²

希德默

爲了取得更一致的隱修生活和規則，在八和九世紀，開始有不少「習例」或「規章」出現。這是必要的。因爲聖本篤規則不是一套詳盡的法律；特殊的事件往往由隱修院的院長決定。亞尼安已經制定了一套模式，由一位領袖統一領導聯合起來的隱修院，而遵守本篤規則的隱修院，也逐漸被視爲一個宗教團體。¹³

在此同時，由於宗教界深入研究本篤規則的結果，出現了不少評註，其中有四部是在九世紀初寫成(不過有些學者主張把它們綜合成兩部)。第一部約寫於800年，題獻給保祿執事；第二部由施瑪拉杜執筆，約寫於820年；第三部在840至845年之間，由希德默著；第四部則於稍後由巴西略院長著。¹⁴

希德默(Hildemar)認爲獨修的生活，或是隱修院內所度的團體隱修生活，都是成全的生活，不過，他強調以同一的聖洗、信仰、希望、精神和教會爲基礎的靈修團體的價值。他相信團體生活對於大部分的隱修士比較適合，只有少數人可以過獨修士的孤獨修道生活。

根據希德默的看法，本篤靈修的特色應該是深刻的超自然意識、對耶穌基督深厚的愛、完全的割捨、對天主臨在的覺知和敬畏，致力於服從、忍耐等德行的鍛鍊。因此，隱修士爲了正確地培養自己的良心，並使自己能在謙虛中成長，他應該向院長或一位神兄，誠心懺悔自己在思、言、行爲上的過失。隱修士的生活應分爲默觀和積極兩面，希德默的意思是指隱修士勤於祈禱和從事體力勞動的工作。

對於遵守本篤規則中所規定的、隱修士首要的神工：祈禱，希德默提出幾條特別的準則。既然人對俗事

的掛慮，會毀滅入默觀天主的純樸之心，隱修士應該特別着重熱心誦唱聖詩，全心投入讚頌的旋律中。在誦唱來自天主自己的祈禱之言時，隱修士可以在一種特殊的心態下，享受天主的臨在。

講到個人的心靈祈禱，希德默肯定對大多數人來說是很困難的，所以主張簡短。他說長時間的心靈祈禱的困難，是在於人的思想，通常不能長時間專注於默禱而不被紛紜的思緒所干擾。當這種情形出現時，他建議隱修士暫時停止祈禱而閱讀、唱聖詩或從事體力勞動。受不純正的思想干擾而仍繼續祈禱的隱修士是違反規則；同樣，如果一個隱修士得到恩寵，他的祈禱不受紛亂的思想所干擾，但是為了一個不重要的理由而放棄靜默祈禱，他也是違反規則。當一位隱修士正在選誦或從事體力勞動時，因為天主的恩寵而興起默觀祈禱之念，他應該暫停閱讀或工作，到祈禱室去。不過，希德默說，這是很少有的現象，而且常有被幻覺欺騙的可能。唱聖詩是隱修士正常的祈禱方式之一，應有一段簡短的靜默祈禱相隨；不過，有些隱修士——為數不多——也常常作長時間的靜默祈禱。¹⁵

龔黎的革新

當本篤會隱修士逐漸修正他們的靜修生活中的刻苦行為，越來越不重視體力勞動時，他們轉而日益加重禮儀和選誦的重要性。結果，中世紀初，本篤靈修對於教會的影響，主要是聖經和禮儀兩方面。就在這個時期，狄道夫和歐古因修訂了拉丁文聖經，而毛櫓 (Rabanus Maurus) 寫了他的聖經評注。他們的目的明顯是靈修，就是說，旨在為基督徒提供啟示的真理，作為他們閱讀聖書和默想的基礎。

在禮儀方面，本篤隱修士促成了由查理曼發動的禮儀革新。這時期禮儀的成就是驚人的，特別是有不少的新聖歌譜成，而隱修士們也回復額我略的原始的純樸風格。此外，也在教會的年曆中訂定了新的瞻禮，原來的聖歌和祈求、個人的虔敬，穿插於禮儀中的公共禱文內。教區神職人員每日必須參與團體感恩祭和他們自己教堂內的唱經。不過，817年的主教會議並沒有規定神職人員必須誦唸日課經。¹⁶ 禮儀的主題集中於基督——特別集中在救贖者、萬君之君、主及聖十字架等名號上——以及聖母。同時，星期六為恭敬聖母的求恩彌撒，也開始流行。在這個時期，瑪利亞的童貞及升天這兩個問題，¹⁷ 也開始受到神學家的注意。

和感恩祭一樣，聖體也是備受注意的焦點。當然，以禮儀為中心的靈修，這是必然的現象。聖體是紀念基督的苦難和死亡，同時，也是基督藉此而向人傳送他逾越勝利的機會。教會特別堅持，堪當領受聖體所必須的條件。

以上所說，就是查理曼王朝末葉，羅馬帝國瓦解之前，在本篤靈修影响下，基督徒靈修的特色。歷史書所記載的，是這個時期，俗世中央集權瓦解所帶來的可耻和破壞性的影响，以及教友強奪教會的權柄：裂教和教廷內的醜聞；教友沒收教堂和隱修院；神職人員中的買賣聖職和觸犯守貞之罪；教友獲得授權成為隱修院院長。在十一和十二世紀期間，教會在衰落與改革之間，搖擺不定，但最後，在教宗國瑞七世(1073-1085)的領導下，終於推行了基督徒的革新。

不過，在十世紀有多個改革的中心，其中最先和最具影响力的，是在910年建於龔黎(Cluny)的隱修院。這隱修院有一段光輝的歷史，它的撞擊力，不只在靈修方

面，同時也在文學方面。龔黎承繼亞尼安本篤所開創的革新，就是在龔黎的領導和控制之下，建立一個隱修院的聯盟，以便解除教友或主教對隱修院的控制。不過，也有些隱修院例如龔黎隱修院本身，卻受教廷保護。

在龔黎所發展的，「是不可思議的、大規模的隱修王國，它在一連數個有聖德、穩重、謹慎、管理才能與聖德相等的院長領導之下，維持了兩個世紀以上。他們所推行的，是有紀律的、有成果的隱修生活，形成教會內最強大的改革力量。」¹⁸不過，這不是指嚴格地遵守本篤規則的改革。由於時代和社會條件的改變，適度的調整是必須的。於是他們撰寫了一套基於亞尼安本篤著作的隱修常規。

這種形式的本篤隱修的特色，是某些集中和統一遵守的規則，有大規模的禮儀，有以深入研究聖經和教父為基礎的精湛隱修文化，有真正默觀的傾向，有影響深遠的愛德活動，有限度但認真地工作，特別是抄寫的工作。一方面嚴謹地實踐獨修，但又過屬於團體隱修的生活。¹⁹

還有不少其他本篤式的隱修院響應改革，雖然各自在遵守規則上有差異，基本上都是遵循龔黎所解釋的本篤規則。改革擴展到法國的其他地區，在十世紀更伸展到比利時和英國，十一世紀發展到意大利、德國和西班牙。革新隱修生活的效果，更超出隱修院之外，帶動革新教區的神職人員以及普通教友的宗教生活。隱修院完全脫離了教友和政府的控制，同時也得到保護，不受主教們不適當的干擾。

不幸，本篤隱修聯合會由於它本身的結構，院長必須經常旅行探望各地隱修院。隱修士們日益增加的傳教

活動，使本篤式的隱修生活，在默觀方面付出了很大的代價。同時，越來越多的隱修士長時間專注於謄寫的工作，體力勞動無形中被忽略了。最後，體力勞動和維持隱修院的工作，終於交由院內的庶務 (conversi)、助理會士 (familiares)、學生 (oblates) 等人負責。漸漸地，這便形成了隱修院內的誦禱會士 (choir monks) 和庶務修士 (lay brothers) 之分。²⁰

在十一至十二世紀，當這些隱修院正值興旺，而且方興未艾的時候，有一種反响在發展了。隱修院變成了固定的制度，不會隨着時間的改變而改變。可是這時的社會正趨向深遠的轉化，因此，教會內廣泛地興起了追求更純樸、更少制度、更團結的生活的願望，祈求更少牽連於社會的政治網絡之內的生活——總之，要求重返原始的隱修生活。那麼，這個時期再度引進隱居潛修的生活是一點也不奇怪的。這個運動，很自然地一下子就傳遍整個歐洲，在整個隱修世界掀起了一次革命，創建了一系列的新「修會」(orders) 這種團體與既有而固定的隱修院並駕齊驅。²¹

此時的隱修傳統，基本上還是本篤式的，不過，已逐漸趨向兩個不同的方向發展。於是，在1010年，聖羅慕亞 (St. Romuald) 創立了嘉馬爾道里會 (Camaldolese)，培育一種遵守聖本篤規則的嚴格獨自隱修生活；而摩里斯美聖羅勃 (St. Robert of Molesmes) 也在1098年創立熙篤會 (Cistercians)，提倡一種與俗世分開的團體隱修生活，清貧和嚴守聖本篤規則。在這期間，有兩個人努力不懈地從事教會和隱修生活的革新工作，他們就是斐堪若望 (John of Fécamp) 和聖達彌安 (St. Peter Damian)。

斐堪若望

有賴於韋默 (Dom Wilmart) ²² 的著作，斐堪若望的名字和著作，才不致於湮滅，儘管若望本身也許情願被世人遺忘。他很自謙，常以小人若望 (misellus Johannes) 自稱，而且，多時以來，他的作品常被錯誤地歸於聖盎博、格西安、歐古因，聖安瑟和聖伯納等大家的名下。例如斐堪若望是一篇經文：大司祭 (*Summe sacerdos*) 的作者，但在感恩祭之前所唸的經文中，這一篇經文是署名聖盎博的。直到十五世紀初，師主篇廣泛流行之前，斐堪若望所寫的，作為虔敬用的作品，在天主教世界內是很流行的。

若望生於拉溫那附近，他加入第雍的聖班尼奴隱修院以前，一直過着獨修的生活。然後，在1017年，他轉到斐堪的隱修院。他曾到過英國，後又回到意大利，卒於1076年。

若望的靈修明顯是以基督為中心的。他特別專注於基督生活中最能顯示他對世人之愛的那些層面。他從自己渴望與天主共融的經驗中體悟到，事實上，人根本沒有辦法可以獲享這種共融的甜蜜。不過，他提議傾向默觀的靈魂，練習選誦，希望這樣，他們可以得到神聖的經驗。

瑟維 (Sitwell) 認為，斐堪若望的作品，顯示由選誦這類活動發展出來的靈修。²³ 韋默稱讚他是中世紀，聖伯納以前最優秀的靈修作家。²⁴ 希德默在聖本篤規則評注裡說若望對祈禱所作的解釋，無疑是有關默禱最精湛和最深入的解釋。在唱完日課經或在聖經中閱讀天主之言後，隱修士可能得到神聖的啟發，沉緬於靈動的默禱情緒之中，有時甚至能迸發出真正默觀的火花。若望在

他的 *Confessio theologica* (神學宣講)描寫這種祈禱：

主、基督，靈魂可藉多種默觀的形式，投向祢和享受默觀的樂趣。但是，天主啊！我最大的樂趣，無過於無視一切俗物，直接、單純而專注地凝視祢。這時，靈魂可以找到多大的平安與喜樂啊！當我的靈魂渴求神聖的意象，盡其所能，宣揚祢的光榮時，肉身加於它的重負漸漸減輕，野馳的思緒，逐漸收斂，我們無常的情況所帶來的悲苦與重量，也不如一貫的沉重，沉甸甸地壓着官能；一切都是寧靜和平安。心被愛燃燒着，靈充滿喜悅，記憶靈活，頭腦清明，整個靈魂，飛向凝視祢的景麗光華中，被切愛無形事物的狂熱所攫取。²⁵

以上所引這段文字，充份說明祈禱在中世紀初期本篤靈修中的重要性。不過，斐堪若望也和聖本篤一樣，在承認純默觀生活的有效性之餘，也認為最好是生活在一個隱修團體內，以便結合積極和默觀的生活 (*Orare est laborare*)。

聖達彌安

聖達彌安生於988年，在拉溫那受教育，後進入聖羅慕亞在豐德亞維拉那創辦的隱修院，1044年成爲該院院長。晉升樞機之後，他把餘生奉獻給教會更急需的革新工作。他的活動在三個不同的範圍發展：教區神職人員和隱修生活的革新、教會與國家關係的調適。雖然他最主要的興趣是在革新和靈修生活，但他也撰寫了一篇關於釋經的論文：*De fide catholica* (天主教信仰)以及另一篇題爲：*De divina omnipotentia* (神聖的全能)的論文，討論神學與哲學的關係，還提出了他的名言：哲學是神

學的婢女 (*philosophia ancilla theologiae*) 。

聖達彌安從革新的立場所訂定的規則，嚴格而近乎凌厲，然而，當他寫到聖母或耶穌時，這位嚴刻的改革者卻溫順可愛如赤子。在這方面，他和斐堪若望和聖羅慕亞相同，同樣都是典型的中世紀人物。和奧思定一樣，他堅持刻苦實踐(在這方面中世紀的獨修士特別嚴格實踐)的本身不是目標，而是達到成全的愛德和神聖的智慧途徑。

不過，隱修生活革新方面，他鼓吹守紀律和肉身方面嚴格的禁慾。有些隱修士和神職人員抗拒他的教導。除了大日課和大瞻禮前夕或主日薄暮感恩祭前的祈禱之外，他還強迫隱修士幾乎不停地守齋戒和遵守嚴格的神貧。他認為隱修生活就是與俗世分離和專注於天主的事物：是一種補贖與祈禱的生活。

至於教區神職界的革新，聖達彌安一直努力不懈地與不道德的性慾格鬥。他也在努力改善教區司鐸的無知，糾正濫用買賣聖職的歪風。他的理論根據是聖經、教父著作和教會法。爲了幫助神職人員克服他們的無知、貪婪、不能自制，他鼓勵研讀聖經和默想天主之言。在他之後不久，教會提倡教區神職人員也過團體生活。²⁶

嘉馬爾道里獨修士

因爲本篤隱修是直接從埃及的「獨修殖民地」發展出來的，所以在這個有團體隱修性質的架構之內，仍然保有一些獨自隱修生活的痕跡。首先在西方教會出現的獨修規則，是在十世紀，由一位名叫金樂克 (Grimlac) 的獨修士撰寫。他一直在洛林一帶獨自隱修。²⁷ 根據金樂克的看法，遵照本篤的祈禱方式，獨修士的祈禱，不應

該是一種共同的、有聲的祈禱，而是持續不斷的心靈祈禱。在意大利，聖羅慕亞於1010年創立嘉馬爾道里會。該會遵守聖本篤規則以便適應獨自隱修的生活方式。嘉馬爾道里會的會章是在1080年至1085年間由真福盧道夫 (Bl. Rudolph) 寫成，其中包括下列各點，是嘉馬爾道里會的獨修士應該做的事：祈禱、閱讀、苦鞭、俯臥以及誦唸特別的經文。文中特別強調隱修士做身體方面的補贖時應特別謹慎，注意個人體力的限度，個人的需要或是恩寵的啟發。獨修士的生活完全是默觀的；唱經減到最低限度；嚴守孤獨，以作為死於自己和脫離世界的有效途徑。²⁸

在這期間，默觀的宗教生活有兩個主要的性質，清楚地顯示出來，即離世和苦行。部分的原因是對濫用時間和過度閒散的反响。無論是度或不度隱修生活的基督徒，都覺得有做補贖和離世的必要。那時對於一些過份熱切的男士，歸依往往等於極端嚴格地禁慾和補贖生活。常常有些隱修士離開他們的隱修院，獨自隱修；甚至也常有主教放棄他們的教區，以便去做隱修士。在申請加入隱修士的人士之中，有目不識丁的農夫，也有貴族子弟；有時夫婦協議分手，各自入隱修院或獨修團體。那些不曾投入隱修生活，但仍覺得需要苦修的人，他們會離世一個時期，自我放逐，或去朝聖，或留在家裡，自打苦鞭。

金樂克詳細描述他理想的獨修生活。申請者必須接受四、五日觀察，以便了解他過去的生活狀況和度獨自隱修生活的能力。宗教的誓願是不可以解除的，獨自隱修士也必須作持久獨修的誓言。宣誓後，他帶着此後所穿的衣物，來到獨修的小室，由院長或主教關上室門並下封條。這小室有兩個洞口：有一個小窗和獨修士到教

堂去作輔祭和領聖體的小出口。獨修的司鐸可以有一間小祈禱室，由主教祝聖以作為獨修司鐸私人奉獻感恩祭用。每一個獨修士都有一個關閉的小園子可給他過戶外的生活、呼吸新鮮空氣和種植蔬菜。因為獨修士也有責任愛近人，既然他們都熟悉教義，所以他們可以接受邀請，給人作靈修指導，或教導初學的修道者或門徒。金樂克規則所描述的生活，在許多方面與嘉爾篤會的生活很相似。

嘉爾篤會士

嘉爾篤會 (Carthusian Order) 是由科隆聖布諾 (St. Bruno of Cologne, +1101) 於1084年在季諾布附近的卡提歐山谷創立。這是在原始的本篤隱修團體的架構下，獨自過隱修生活的隱修團體。不過，他們不遵守本篤的規則而遵守他們自己的會憲。他們的生活模式，很像東方沙漠中的隱修士。嘉爾篤會士完全與世隔絕，他們唯一的工作就是維持與天主直接而即時的接觸。甚至在他們的會院內，團體性的宗教生活也減少到最低限度，而且似乎還非常不受重視。1688年教宗依諾森十一世形容他們說：「嘉爾篤會士永遠不必重塑，因為他們永遠不變型。」

典型的嘉爾篤會士的作風就是：對自己的靈修是三緘其口，聖布諾只留下兩封信，都是晚年寫的。其中之一是寫給會裡的庶務修士，說「一切靈修紀律的關鍵」，²⁹ 就是服務，就是以謙遜和忍耐為保障，並配以對主純淨的愛和真正的愛德。直到布諾的第五代承繼人季高一世 (Guigo 1)，才於1121-1128年間，開始撰寫嘉爾篤「慣例書」(*Book of Customs*)。³⁰ 李格稱讚季高是「他那個時代最優秀的靈修作家。」³¹

在慣例書的序言裡，季高一世提到聖耶羅和聖本篤規則，但他不是毫無保留地抄襲他們。在全書裡，他特別強調簡樸、節制與平安。獨自隱修在禮儀和日課方面，必須嚴格地遵守簡樸的風格，勉力守神貧；同時，作為獨修士，每個嘉爾篤會士都應該嚴格地守靜默，長期在自己的靜室裡獨處。

有兩種不同的嘉爾篤會士：隱修士與庶務修士——都是獨自隱修的。他們的住所稱為獨修所，或嘉爾篤會院而不稱為隱修院。紀律和其他補贖的方式是准許的，不過應該先得院長的同意。應按照聖布諾的教導守節制，好使喜悅的氣氛，籠罩着靜默而獨處的獨修士四周。季高在他其中一封信中說，嘉爾篤會士應終生致力於研究聖經和靈修著作。

嘉爾篤會士的健康、工作和祈禱所需的一切，都由會院供應，因此，他根本不必離開他的靜室去求取任何東西。生命中的一切，都在獨處和祈禱中奉獻給天主。也許指定最低限制的團體祈禱和禮儀——在現代是每週散步——唯一的理由，就是為了節制和平衡，這正是聖布諾的特色。嘉爾篤會士從來都無意作遁世者，他們只是在一個公社的背景之下的獨修士。

雖然，嚴格地說，從沒有所謂嘉爾篤靈修傳統這回事，不過，我們可以看到，這些會士的靈修，有以下特點：明智的自由選擇、喜樂和簡樸、常常提高警覺，即使達到默觀生活的最高境界，也隨時留意最基礎的各種滌除罪污的奮鬥，保存對耶穌和瑪利亞那份溫順的愛。

這一點在「天使式」的季高的作品中明顯可見。這位季高又稱為季高二世，因為他是第二個做嘉爾篤會母院院長的季高(1174-1180)。他討論默觀生活的書信，題

爲 *Scala Claustrialium* (隱修階段) 和 *Scala Paradisi* (天堂梯階)，比其他的著作更普遍受人注意和讚賞。

季高二世把靈修的默觀生活的發展，分成四個階段：閱讀、默想、祈禱和默觀。季高說：「閱讀是仔細研讀聖經，把全副注意力都集中在研究的工作上。默想時，頭腦在忙碌地工作，尋求自己的理性的幫助，以便了解隱蔽的真理。祈禱時，心靈虔誠地投向天主，清除邪惡、留存美善。在默觀中，思想向天主提升，超出自己，因此，它能品嘗永恆甜蜜的喜樂。」季高接着解釋在成全之梯上的每一「級」。最後，在結論時，他再次簡單描述靈修的四個階段：

首先是閱讀，這是基礎的工作，爲他們提供默想的材料。默想包括仔細考慮以後要尋求的東西；發掘它所要尋找和揭露的寶藏，但因爲默想沒有能力掌握寶藏，只能引導我們趨向祈禱。祈禱盡力把人提升到天主面前，祈求獲取它所渴望的寶藏，就是默觀的甜蜜。默觀來臨時，前三者的種種勞苦都得到報償；它以天上的甜蜜，解除靈魂的飢渴。閱讀是外在感官的練習，默想與內在的理解有關，祈禱涉及欲望，默觀超越所有官能。第一階段是初學者，第二階段是熟練者，第三階段是虔誠者，第四階段是受祝福者。³²

季高常以簡潔的文字，寫出他的結論，這也是嘉爾篤會士典型的風格。「閱讀而不默想等於不育；默想而不閱讀必定流於錯誤；祈禱而沒有默想是不冷不熱；默想而沒有祈禱，是空虛而毫無結果；祈禱，如果是熱切的，必贏得默觀，但達到默觀而沒有祈禱，是少有的，甚至是奇蹟。」³³

熙篤靈修

中世紀隱修傳統的第三支，也是最受歡迎的一支，就是於1098年，由摩里斯美 (Molesmes) 聖羅勃在熙篤 (Citeaux) 創立的熙篤會。打下了基礎後，教宗命令羅勃返摩里斯美，其餘的會士在聖歐碧 (St. Alberic) 與聖赫定 (St. Stephen Harding) 的領導下，留守熙篤，過着極簡樸刻苦的生活。1112年，聖伯納帶領三十名同伴來到熙篤，加入熙篤會，至聖伯納在1153年逝世時，熙篤會已擴展為共有343間遵守嚴規的隱修院，遍布歐洲，遠至巴爾幹及聖地。

熙篤會士遵照聖赫定在1114年撰寫的規則：*Carta caritatis* 擺脫龔黎所定的中央領導的系統，並在一次全體大會上，引進新的管理制度。這種管理，成了後世宗教團體的模式。³⁴ 熙篤會士成功地使隱修生活，適應時代的需要，調整隱修生活的補贖價值，以便適應不斷在改變的社會情況。結果，許多新建立的隱修會，像雨後春筍一般紛紛出現，不久就消失了，只有熙篤會一直昌盛，維持到現在。

在有關隱修生活的概念方面，熙篤會基本上與本篤的概念相差不遠；他們所致力於的，是恢復最原始的純樸和嚴謹的做法。結果，他們大量削減禮儀方面的繁文褥節，限制謄寫經文的活動，恢復體力勞動。瑟維說，這就是沿龔龔黎這個系統而來的「黑」隱修士與熙篤的「白」隱修士的分別。³⁵ 因此，這是由聖本篤規則分歧出來的兩種明顯不同的慣例或體制。

不過，在龔黎和熙篤之間，還有另一個很大的差異：熙篤會士追求一種更隱蔽的生活，不是按嘉馬爾道里會和嘉爾篤會的方式，而是一個完全擺脫俗世和盡量

按字面意義遵守本篤規則的團體。不過，熙篤會士，在力求回復原始的本篤隱修傳統之餘，也作了不少調整以適應他們的目標。結果，他們把隱修生活其他的一切，都放在次要的地位，特別着重默觀和苦修，而照龔黎一系的解釋，重點卻放在禮儀和選誦上。

熙篤會士也像東方的隱修士那樣徹底地脫離俗世，因此，他們在更偏遠的地方建造隱修院，守更嚴格的禁閉的規則。他們的苦修包括勞動和嚴刻的生活方式，以便切切實實地承受基督的十字架。爲了確保他們的默觀神修，他們不承擔任何傳道和司鐸責任，長期守靜默，避免積聚財富。如果問他們如何實踐愛近人的誠命，他們會以聖伯納的教訓回答：隱修士在他們彼此之間，在團體內，明顯地實現兄弟友愛的德行。

無論我們是否能把熙篤會士的靈修，劃分在本篤靈修之外，別樹一幟，³⁶我們仍然能從熙篤會的隱修士身上，找到一些很明顯的特色。首先，從隱修格言「天主至上」來看，熙篤生活包含末世的性質。他們的目光是放在光榮的生活和永恆的真實上。他們把自己看作前往天堂途中的旅人，使自己隨時準備好迎接基督的來臨，他們盡可能擺脫對俗世的興趣和依戀。

不過，矛盾的是，熙篤會士對於受造的事物，常保持一份深刻的欣賞之心，對於人的需要，也常表達很細緻的敏感。他們耕種，成了畜牧專家，甚至成爲製造日常食品如麵包、乳酪等專家。在禮儀藝術方面，他們一洗過去許多隱修院華而不實的作風，重返自然本色，予人一種簡樸的美感。在人際關係方面，他們做效聖伯納、聖提里威廉，尤其是聖艾里的榜樣，在隱修界裡³⁷立下了真正精神友誼的典範。

熙篤會士另一特色是他們對於遵守隱修規則採取謹

慎的態度。雖然謹守本篤傳統的做法，但他們會毫不遲疑地放棄或改變再也不能符合他們的目標的成分。不過，他們常常保持堅守純隱修根源的警覺，同時，這也不致流於粗鄙的個人主義，因為所有熙篤隱修院都很嚴格地遵守熙篤生活最基本的法規。在執行方面，個別的修院可以自作必須的調整。

熙篤生活的另外兩種特質就是貧窮和體力勞動。對於熙篤會士來說，貧窮除了指所有隱修士都應守的割捨和根除佔有慾的思想之外，熙篤會士實踐貧窮以達到個人的神貧，實踐苦修以作為團體的見證。他們不致於像十三世紀的募緣會士那樣極端，不過，他們的確賦予隱修生活所守的貧窮概念，一種新的意義。至於體力勞動，他們認為這是他們的貧窮概念的一個合邏輯的後果。聖本篤在他的規則中提到，如果隱修士因為地方的情況或他們自己的神貧而必須自己收割，他們也不必因此而難過，因為他們能用自己一雙手養活自己，他們可以稱得上是真正的隱修士(第四十八章)。熙篤會士，為了成為真正的隱修士，以體力勞動作為他們生活中的一項必須的事務。我們可以說，在熙篤會士看來，對於隱修生活，體力勞動和禮儀祈禱及選誦，同樣重要。不過，隨着庶務修士的出現，熙篤會士的隱修活動這個三分法，起了不平衡的現象。

最後，也許是由於上述的特質，熙篤會士的生活，特別顯得純樸。無論是他們極端精簡樸實的禮儀，或是他們的建築，或是他們整個生活風格，常給人留下一種謹慎而純樸的印象。除却一切的華麗和慶典的繁文褥節，避免任何勝利色彩的虛飾，熙篤的隱修士一心一志，只願全心全意地遵守聖本篤規則，完全委身於祈禱和體力勞動的生活。³⁸

聖伯納

爲了更清楚地了解熙篤神修，更深入欣賞熙篤隱修士所激起的擊撞力，我們必須討論他們會裡的三位最具影響力的作家的教導，這就是聖伯納 (St. Bernard)、聖提里的威廉 (William of St. Thierry) 及里霍的聖艾里 (St. Aelred of Rievaulx)。馬必遠 (Mabillon) 說聖伯納是「最後一位教友」，³⁹ 瑟維說他「超越整個十二世紀」。⁴⁰

伯納大約在1090年生於瑞士附近的悖良地，1112年和他其中四位兄弟、一位舅父及二十五位朋友，一同進入熙篤隱修院。經過三年的靈修訓練，赫定派遣伯納到克里霍建立一個新的基地，以解決熙篤隱修院擠迫的情況。伯納在吸引聖召到熙篤會的影響力之大，他甚至被譽爲「熙篤會的第二創始人。」⁴¹

至於他的活動，他所從事的工作和運動，真可說是罄竹難書。他寫了 *Apologia* (申辯)，主要是爲熙篤會的革新辯護；他也致力於教區神職人員和教友的革新工作；他爲教宗依諾森二世的權利辯護，幫助教宗對抗野心家安納克二世 (Anaclete II) 的謬論，他申斥亞培拉的錯誤，亞培拉後來終於被教會判斥爲異端；在理姆斯會議 (Council of Reims) 上，他促使培地亞主教波利的基柏 (Gilbert de la Porée) 改正他的錯誤；他駁斥法國南部的摩尼異端；他調停各小教派之爭和宣講第二次十字軍的任務；他向他過去在克里霍所收的弟子：教宗歐靜三世呈送一份論文：*De consideratione* (慎思)，建議教會改革。不幸教宗歐靜三世1153年7月逝世，而聖伯納也在同年八月謝世。聖伯納的傳在他生前已寫成，就是聖提里的威廉和賓尼維的亞諾 (Arnold of Bonneval) 撰寫的：*Vita prima* (第一度生命)，後由歐瑟里的則弗利完成。聖

伯納於1174年受祝聖，並在1830年被尊稱為教會聖師。⁴²

儘管聖伯納生前從事繁多而艱巨的工作，他也是一位多產的作家。他的書信集包括超過五百封信，此外還有三百三十二篇講道辭，其他包括著名的有關雅歌的一系列講道。他第一部有關靈修的書寫於1124年左右，是論文的形式，題名為：*The Degrees of Humility and Pride*（謙虛與驕傲的程度）。接着在第二年，他寫了他的「申辯」，為熙篤會的革新辯護，在1126-1141年間，他先後完成：*The Love of God, Grace and Free Will, The Customs and Obligations of Bishops, Conversion, Precepts and Dispensation*（天主的愛、恩寵與自由意志、主教的守則和責任、皈依——為教區司鐸的更新，法令與豁免），以及其他有關洗禮的小冊子和熙篤會士的對經、申斥亞培拉謬誤的文章等等。他在晚年撰寫了「慎思」和「聖馬拉基生平」，後者是一位愛爾蘭主教，他在訪問克里霍時客死他鄉。⁴³

在本篤神修的傳統和實踐的架構下，聖伯納有關靈修教導的靈感，來自聖經，直接來自默想聖經和間接來自閱讀奧力振、聖耶羅、聖奧思定和聖國瑞一世等人對聖經的評注。聖伯納認為：「聖經所包含的最大的奧秘就是基督的奧秘，是他統一聖經並使它有意義。基督是統一的原則，因為基督在聖經的每一處；由舊約所預示，在新約中昭彰。」⁴⁴ 因此，聖伯納的靈修教導明顯是以基督為中心的。基督徒的成全就是被提升而被納入基督的奧秘之內。這只能透過參與教會的教義、聖事和禮儀生活而來，因為我們只能在教會內，透過教會，才能真正理解啟示基督奧秘的聖經。

作為一位熙篤會士，聖伯納的靈修教導的主題，可以聖若望的說話表達：「天主是愛；是祂先愛了我們，

當祂派遣自己的獨生子到世上來，好使我們能得到生命，祂對我們的愛，從這事上表露無遺。」⁴⁵有人問聖伯納，應如何愛天主，他說：「愛天主的理由是天主自己；愛天主的標準就是無限度的愛祂。」⁴⁶在這一點上，「愛德聖師」的尊榮，聖伯納和聖奧思定真可說是互相輝映。同樣，他也是開創聖方濟沙雷風格的靈修著作的先驅。

不過，無論表現在他的生活或教導上，聖伯納都不是一個感情主義者；反而，他有關苦修的教導是很切實際的，要求也嚴格。它的起點是謙虛，這基本上是對人自己有罪的情況，有自知之明的結果。⁴⁷照他那套苦修心理學的說法，人的自由意志，是歸依和朝向靈修成全方面進展之鑰，無論是討論征服罪不可缺的謙虛的程度，或是講論愛的至極是與天主共融，他所着重的優次，總是放在人的自由意志上，儘管他也從來不忽視理智和記憶的重要性。⁴⁸雖然他承認在現世，人對天主的愛是無止境的，人也不能達到絕對的成全，不過他強調，基督徒有責任不斷爭取更大的成全：「如果人不欲求更成全，他就永遠不能成全，他追求成全熱切的程度，就是他成全的程度。」⁴⁹「不希望更好的人自然不會好；你一旦不願意成為更善的人，你就不是善的人了。」⁵⁰

因此，天主的愛，應該在基督徒對成全的渴望中不斷地發展，聖伯納認為發展的過程，有四個階段：私愛、利愛、子愛和純愛 (carnal, mercenary, filial & mystical)。私愛是人對自己自然的、直覺的愛，當這種愛被恩寵聖化後，它通常會集中於基督神聖的人性和他在世上生活的奧秘。利愛是一種討好的愛，人這樣愛天主是因為他可從天主那裡得到利益，它是由人意識到自己需

要天主而引發的。子愛是人無私的，對天主的愛，是把天主視為父親的愛，它使人能品嚐主的甘美。第四種是至高的愛，是對天主的純愛，完全排除私人的利益，但聖伯納說，在這第四種愛內，除非是為了天主的緣故，否則個人再也不愛他自己，而他唯一的祈禱就是：願祢的旨意，奉行在人間，如同在天上。⁵¹

聖伯納認為促使人成全的工具是天主的恩寵、基督的人性、瑪利亞的協同救贖和中保；默想，特別是默想基督的奧祕、祈禱（在此聖伯納遵從格西安的教訓）、良心省察、約束思想與感情、靈修指導等。值得一提的是，聖伯納的靈修教導，對於維克多會士、方濟會士、甘比思 (Thomas à Kempis)、萊茵河西部地區的奧祕者，羅耀拉聖依納爵及聖方濟沙雷等人，有深刻的影響。

聖伯納的奧祕神學，可見於他有關於天主之愛的論文，以及他對於雅歌的評注，這是他對會內的隱修士的一篇講辭。他把基督比作新郎，教會或個別的靈魂比作新娘。信徒對基督的愛，一開始時是感覺上的私愛，它集中於基督的人性和他在世上生活的事件上。「雖然愛人性的基督，是聖神給我們與成了血肉的聖言密切相聯的愛，和對作為智慧、正義、真理和神聖的聖言之愛比較，總覺得前者是偏於感性方面。」⁵² 聖伯納所說的奧祕的共融，是指超越對基督的人性的愛，而集中於對他神聖的愛。他說：「小心，不要把靈魂與聖三之間這樣的共融，和肉慾或感性相聯。在此，讓我們記住宗徒的教導：『那與主結合的，便是與他成為一神。』（格前6：17）我們只能從比較精神事物與精神的異同，才能清楚表達純淨的靈魂，完全貫注於天主或是慈愛的天主，降臨在靈魂之內的實況。」⁵³

當靈魂已完全淨化，並已充份體現精神的愛後，如果得到天主的召喚，它可以進入與天主奧祕的共融中，成為聖言的新娘；它與聖言締結婚盟，並在這轉化性的共融中，與神聖的旨意，完全契合。⁵⁴ 聖伯納運用雅歌所用的意象，描寫在奧祕共融中出現的現象：擁抱、親吻、狂喜、婚姻。儘管他充份地意識到這種語言的危險性，不斷地聲明這些意象所描寫的經驗，是純精神的，而且由恩寵產生的，但在靈修史上，也出了不少人是從感性的角度解釋這些意象的說法。

和國瑞一世一樣，聖伯納認為傳道是愛的果實和祈禱內在生活的外溢。在他講解奧祕共融的同一篇講道辭中，他常提到牧民的職責，特別是講道的職責。⁵⁵ 聖伯納說，那些接受了神聖的愛所送的禮物的人，一定能了解愛的語言，也「必能以愛與虔誠的工作回應它。」⁵⁶ 既然恩寵和神聖的愛，是在靈魂與天主共融時沛降於靈魂，那些有責任照顧靈魂的人，應該特別專注默想神聖的真理；然後他們應該從寧靜的默觀，轉到傳道的勞苦工作。⁵⁷ 總之，使徒應該是一位默觀者同時也是行動者。的確，聖伯納堅持，使徒應該首先關心他自己靈魂的聖化，然後才投身於聖化他人的工作上。聖伯納對於牧民服務也有相同的看法：

應該知道，你們必須是你們屬下的人之母而不是他們之主。如果必須不時對他們嚴加管束，應該以慈父心腸而不是用暴君的態度對待他們。在鼓勵時顯示你們的母愛，在糾正錯誤時表現你們作為嚴父的精明。⁵⁸

只有一腔熱誠而沒有知識，這是難以忍受的。當愛達到熾熱時，要明辨，這是約束愛的方法，是特別需要的。熱誠如不受知識的光照，

必然失去它的強力，有時反而有害……明辨的確能調節一切的德性，使它們適中，美麗而穩定……它本身不是一項什麼德行，不過是諸德行的約束者和指導員……除去它，德行就變成惡行。⁵⁹

照姚民氏 (W. Yeomans) 的說法，「伯納領導人經基督而達到聖三。他虔敬救主的後果，就是意識到聖三在他靈魂內以及整個受造世界內的臨在。」⁶⁰ 不錯，聖三的奧祕，是聖伯納靈修的中心，這也是所有基督徒靈修的中心，不過聖伯納是以專注於耶穌和瑪利亞的神學家而見稱。反而，在他同時代的熙篤會士之中，聖提里的威廉 (1085-1148) 的靈修神學，堪稱「奧祕的聖三」神學。⁶¹

聖提里的威廉

基於某些不明確的原因，在十二世紀結束以前，威廉的論文，開始歸於聖伯納及其他作者名下，從中世紀末至大約三十年前，除了有數幾位奧祕主義者偶然提及之外，大部分人都不曾注意這些文章的存在。不過現代學術對於聖提里的威廉推崇備至，認為他是最重要的靈修和神學作家。⁶²

聖提里的威廉，曾在理姆斯 (Rheims) 附近的本篤隱修院擔任院長職務十五年。1135年轉到西尼的熙篤會院，此後便留住在修院直到逝世，其間只有一次離開修院前往神山探望嘉爾篤會士。這次探望促成了他的名著：*Golden Epistle or Epistola ad Fratres de Monte Dei* (金色的書信或致神山兄弟書)。

他在一生中寫過無數的論文，討論一系列的問題如：天主的愛、人的本性、聖體、信仰、聖伯納生平等等，此外也寫過羅馬書及雅歌的評注。不過，他的名著

是：*Aenigma fidei*（信仰之謎），這是駁斥亞培拉、維護聖三教義的一篇論文。這篇文章，加上「金色的書信」以及 *De natura et dignitate amoris*（神聖的愛的本質），合成他全部靈修神學。⁶³

雖然威廉有關靈修生活的著作，實踐多於理論，德山耐 (J. Déchanet) 發現，他其實深受奧力振、尼沙聖國瑞、艾里真 (John Scotus Erigena) 以及聖奧思定著作的影響。⁶⁴ 瑟維也認為，「在師承上，他以希臘教父為宗師，這其實是很有意義的。這表示當時已發展了對默觀理論的興趣……威廉提倡這種純然默觀的理想，並呼吁重返本篤靈修之前的隱修傳統。不過，在運用這些傳統的神學背景時，威廉展望一個將在他死後來臨的運動。」⁶⁵

和聖伯納一樣，威廉認為人生的意義就是重返或上升到天主那裡，在他的金色的書信中，他把這種上升的過程，分為三個階段：初學、進步、成全。初學者基本上是由人的「獸性」所控制，在很大的程度上是由他的感覺和慾念所激發；因此，他需要法律和外在的權威指導，他的反應是服從，同時他也必須做到刻苦和禁慾，省察良心，閱讀靈修書籍和祈求恩典。⁶⁶ 在進步的階段，人的理性化佔優勢，而在第三、也就是最後的階段，成全的人是真正靈性的人。因為金色的書信把四分之三的篇幅，都用去討論初學者的問題上，我們現在討論信仰之謎這篇論文，以便對提里的威廉的靈修理論，有全面的了解。⁶⁷

在這篇論文中，威廉用另外三個不同的名稱，表示人升向天主的三個階段，那就是：信仰、信仰的推理、經驗。初學者或動物性的人，要依靠信仰而生活，因為他特別受感官的支配，所以必須由感官所能掌握的工

具，才能把他領向聖三。在此，威廉強調基督的人性和使用象徵及記號的重要性。布祿克 (O. Brooke) 說，「這個階段和耶穌降生爲人及整個短暫的現世，有密切的關係，作爲一種教育上的準備工夫，帶領人透過感官掌握的一切，逐步朝向永恆、朝向聖三不變的生命。威廉從聖事看聖言成血肉，但他所講的聖事，不像我們，只從聖事本身的意義了解，而是按教父的觀點，應用全部的象徵，藉着暫時的、物質的、可見的媒介，顯示永恆的、精神的、不可見的。」⁶⁸

第二個階段，威廉稱爲信仰的推理，是靈魂開始爲它的信仰，尋求理由的階段，它或是藉神學的思考，或默想聖經的方式推理。威廉在討論這個階段時，雖然不像後來經院學派的學者那樣，專注研究奧祕的形而上學，卻常常提醒他的讀者，這個階段的目標是聖三。在這個信仰推理的階段，理性常服從信仰。「威廉最大的貢獻是他那五個精密的辯証，能在每個轉捩點上，領我們朝向聖三最終的奧祕。在幾乎從每一個角度接觸過聖三之後，拉丁教父強調本性的一致，和希臘教父強調位格分明的重點對調，而信仰的推理，卻在每一個結論上都以不可洞悉的奧祕，向我們挑戰。告訴我們，人的思維，永遠不能完全了解聖三，即使有所理解，也只是片面而已。⁶⁹ 天主是三位有別而合成一體，這個原始的奧祕，從來沒有改變或減輕，然而，威廉的推理常能從問題的各方面，明確地點出，奧祕是在問題的那一面。」⁷⁰

在第三個也是最後的階段，威廉主要在說明基督徒的靈修和成全的狀態。這時，基督徒已度過理性的階段而進入經驗聖三的境界。威廉說在這個階段，聖父、聖子透過聖神啟示自己，使基督徒不但與天主結合，同時更分享和經驗聖三的生活。這是預嘗眞福的境界，是一

種愛的知識，或是「能了解的愛」(amor-intellectus)。「並不是說，在這個階段，奧祕再也不存在，對立也被理由所同化而顯出三和一是怎樣共存相容。這表示，在這個階段，基督徒的心靈已超出概念知識的範圍，理性能否或怎樣能解釋奧祕的疑問，再也不存在了。」⁷¹

威廉所說的奧祕地經驗聖三的概念，包含着一個轉化，人從天主的肖像轉而為相似天主。即使有「獸性」的人，在初學的階段，在他的本性裡，仍有着聖三的記印，這是永遠不能消滅的。這內在的肖像，使他有能力接受透過德行和內在於他的聖三而來的，更高一類的意象。⁷²如果一個人要享受一個成全的基督徒的奧祕經驗，他必須多少轉化而相似神聖者。他不能停留在最簡單的肖像中，正如人的眼睛，如果要看得清楚，必須多少轉化成它要見的事物一樣。除非我們能多少轉化成與天主相似的肖像，我們不能認識天主。這種現象何時出現呢？「當靈魂之內的聖三的肖像，已經成全而回復到一個完全相似的境界，我們就能相似天主，這時靈魂與天主之間最完全的共融，與受造物和創造者之間的差異，共同存在。」⁷³這是聖神的作用，聖神是聖父、聖子的本質的、無須創造的共融。因此，威廉結論：「透過聖神，屬於天主的人，雖然不能全然變成天主，但是不可言喻地，令人難以置信地與天主相似——天主，由於本質而然；人，由於恩寵使然。」⁷⁴的確，聖神本身就是我們愛天主的那份愛。⁷⁵

里霍的聖艾里

一生受不良健康折磨的艾里 (St. Aelred of Rievaulx)，在二十四歲那年，進入里霍的熙篤隱修院，1167年逝世，一共做了二十年的隱修院院長。在這期間，他大部

分的時間是在療養院處理隱修院的行政事務，然而，他作為一位優秀的靈修導師的聲譽，卻與日俱增。艾里的靈修輔導和著作，都是完全傾向於隱修的。他主要是教隱修士，從捨棄自我開始，杜絕罪惡，透過團體的兄弟友愛，達到與天主共融的境界，回復因為罪而喪失的天主的肖像。

他最好的作品包括一系列的講道辭和論文，其中最優越的是：*Mirror of Charity; Jesus as a Twelve-year-old Boy; Spiritual Friendship*（愛德之鏡；十二歲的耶穌和精神友誼）。⁷⁶ 艾里欣賞獨自隱修的生活，其實他曾為他的妹妹寫過一篇文章，討論獨自隱修的訓練。不過，他更喜歡團體的隱修生活。

根據艾里，人的整個存在都渴求天主，因為天主曾把這個願望種植在人心內。尤有勝者，人總是千方百計要肖似天主，甚至當他因為犯罪而流落在不肖似天主之境時，這個願望仍縈繞於心，揮之不去。他認為只有透過基督，人才能實現他這個最深切的願望，因此，人應該愛基督如最知心的朋友。的確，「天主本身就是友誼」，「生活在友誼中的人，就是生活在天主內，天主也在他內。」這就是人性的友誼——只要它是屬於精神的——可以成為與天主建立友誼的工具的原因。任何人，如果能與人建立這樣的精神友誼，其實就是天主的朋友。因此，與天主的友誼，必然包括成全，因為「愛天主就是把我們的意志，完全投向天主，以致天主的旨意提示什麼，人的意志立刻附和。」⁷⁷

在艾里看來，隱修院不只是聖本篤所說的：「為天主服務的學校」（導言·45）；它是一間愛的學校。在代替基督領導全體的院長，精明的領導下，隱修士透過團體內的兄弟之愛，與天主建立友誼。然而，這並不表

示，隱修的生活，是不斷的歡怡的泉源。放棄人性的意志而以神的旨意為自己的意志，這其中涉及不少痛苦，在團體內的生活，更常有不少的考驗和十字架。有些隱修士甚至會問他自己，像伯納那樣，為什麼還要到隱修院來？或是，他的隱修生活的價值何在？對於這些困惑，艾里的答覆是，指出效法基督和他那些忍受迫害和死亡的宗徒的重要性。

每個人，基於愛德，院長，基於他的輔導，都有責任防止任何人，游離這條道路，或延遲這個旅程。對於隱修生活這種平穩的信心，並不是聖艾里的特色，但他以持有使人着迷的作風，富有幽默感的態度，愉悅的情緒，度這種生活，卻是無人可及的。他的老師聖本篤是教會的聖師，聖艾里雖然只是隱修生活的大師；然而，他的教導有一種普世的價值，因為隱修傳統，是教會的一部分，而他自己也強調團結的精神。不過，他首要關注的，仍是隱修士。我們的這位神學家，總是最愉悅的院長父親。⁷⁸

修女與庶務修士

在整個教會史中，有不少男女，投身於獨自或團體隱修生活，不過，婦女在隱修生活的發展所佔的地位，一直以來都不受重視。⁷⁹其實，從一開始，在東方已有女性在沙漠獨自隱修。曾有傳說，聖瑪利亞瑪達肋納，以隱修度餘生。我們肯定知道的，是聖白窮美為女子建立了一座隱修院，聖巴西略也為她們寫過一份規則；聖耶羅和盧分樂的婦女同工，都是熱切提倡隱修生活的人。在西方，我們只須提聖史葛拉思嘉 (St. Scholastica) 以及蒙地加西諾附近的女隱修院，在愛爾蘭隱修制度下

獻身的婦女，以及像聖鮑尼法在德國所領導的女傳教協助員等人，即可見一斑。

西方的法律和風俗，嚴格地限制婦女在隱修生活方面的機會，甚至在婦女之間，也由於社會階級，教育或經濟階層的不同而有區分。這樣一來，有些隱修院，爲了實際的目的，只接受貴族婦女，可能是因爲某些皇族或貴族對隱修院有所貢獻，或因爲出身較貧窮的婦女，無力負擔捐獻的數目。有些例子是，上層社會的年輕女子，加入隱修院作「唱經」修女，同時把她自己的一個婢女也帶進去作「庶務」修女，以便服侍她。隨着時間的過去，有些隱修院演變成只收貴族女子，其他的隱修院收中等和較低等家庭出身的女子，甚至還有些收皈依天主教的婦女。

男修道人士的專稱是 (*monachus*) 隱修士，這個拉丁字的陰類字是 *monacha* 卻從來不曾普遍地用來稱呼女修道人士。在歷史上，聖奧思定、聖國瑞一世、多爾的聖國瑞等人，用過這個字，它的意大利文是：*nonaca*，不過比較通用的拉丁字是 *monialis*，源自 *sanctimonialis*，意指奉獻給天主的人。至於 *nun* 一字似乎源於埃及文，在英文中，這是最普遍的、用以指女修道人士的名稱。不過，嚴格地說，這個字是指隆重地宣過誓，長居禁院的修道女子(中文稱修女)，而 *sister (soror)* 一字是指過積極生活的修道女子(中文稱庶務修女)。有趣的是，意大利文 *nonna* 是指祖母。⁸⁰

早在十二世紀，達亞比蕭 (*Robert d'Arbrissel*) 曾按照聖本篤的規則，組織女隱修院。他也建立了由司鐸及普通教友或庶務修士組成的宗教團體。他們住在鄰近的弓舍裡，以便就近照顧修女們的精神和物質需要。這種安排是相當冒險的，曾受到某些方面嚴厲的批評，但教

廷親自保護方德霍 (Fontévrault) 的隱修院。這時，在英國、聖基柏 (St. Gilbert) 也按照熙篤會所遵守的聖本篤規則，建立一個類似的團體。李格甚至說，這是此期的隱修傳統的婦女運動。⁸¹

十二世紀訓練女修道士的標準規則是：*Speculum virginum*，由一位不知名的作者編寫，可能是源於女子隱修生活蓬勃發展的萊茵河西部地區。論文列舉古代聖婦的模範，其中包括家庭主婦、寡婦和貞女，而以貞女為最成全的典範。不過，在這些例子中，家庭主婦或寡婦的個人聖德，會比一般修女的為高。論文強調隱修的聖召，必須出於個人的自由選擇，但是，事實上，在實行時並不常常遵守這個原則。⁸²

這個時期有兩位特別出色的修女，她們是聖希德格和辛奴的依麗莎 (St. Hildegard and St. Elizabeth of Schönau)。兩人都是德國人，都遵守本篤傳統，而且都是在歷史上得到很高評價的默觀者。希德格生於1098年，十八歲那年加入本篤女修會，1136年晉升院長。她體弱多病，聲稱自三歲以來，不時見到異像；四十歲那年，有種內在的聲音命令她把異像記錄下來。1141年，她向聖伯納請示，聖人明智地勸她勤於修德，不必太注意那些異像和啟示。希德格於1179年去世，她所得到的啟示，得到三位教宗，以及提威斯會議 (Council of Trèves) 的核准。

她的作品，是靈修啟示、她那時代的科學知識以及先知直覺的奇妙混合。她給後世留下大約三百封信和一部主要的著作：*Scivias Domini (Scire Vias Domini)* (洞悉主的風格)。儘管有不少人向她請教，而她自己也多次走遍德國全境施教，她保持一貫的謙虛。她主張適度的苦修，因此，在她的領導下，她的隱修院不斷擴充。她

清楚、明確地記錄自己的奧祕經驗，並深信凡是克服自己的邪念而讓聖神在內心點燃火花的人，都能默觀和得到奧祕的經驗。她認為導入默觀祈禱最好的準備，就是閱讀靈修的書籍，默想所閱讀的內容；不過，最好的還是唸大日課。⁸³

辛奴的聖依麗莎，約生於1129年，也是常見到異像的聖人，不過，她和希德格不一樣，她每次都是在神魂超拔中見到異像的，同時還附帶着異常的現象和劇烈的痛苦。她的神師命令她把這些經驗都記錄下來，她另外還有些書信、禱文和一部書：*The Way of God* (天主的方式)留給後世。她的著作受到廣泛的歡迎，因為她對於生命的各個不同的階段，都有不同的教導。有些批評家認為她的著作：「天主的方式」，與她的摯友又是筆友希德格的著作：「洞悉天主的風格」的內容很相同。另外兩部歸於她名下的是一部共有三卷的，有關異像的記錄(不過有些學者只接受卷一為她的原著)和一篇有關聖烏蘇拉和同伴殉道的文章，一般學者都認為這文章不可靠。文章後來竟成了許多沒有根據的傳說的資料來源。⁸⁴ 希德格和依麗莎都不曾受教會正式冊封為聖人。

至於庶務修士或皈依者投入隱修生活中的起源，應該追溯到四世紀。當時教宗薛里西曾寫信給塔拉干那主教說：「我們期望行為端肅、生活聖善、實踐信德的隱修士，獲得准許，負起神職責任。」⁸⁵ 1311年，教宗克萊孟五世說：「為了崇拜的禮儀不斷增加，我們曉示各隱修士，在他們的院長得到通知，在解除一切法規上的約束後，他們就應該準備隨時接受一切神聖的職務。」⁸⁶ 最後，教宗克萊孟八世頒令：「凡加入正規修會 (order of regulars) 者……必須有一定程度的知識水準，或有把握獲得這種程度的知識，以便晉升小品，並在適當的時

候，按照脫利騰大公會議法令，晉升大品。」⁸⁷

以上的言論，反映隱修生活出現逐步的轉化，這不只導致隱修士領受鐸職，同時也促成隱修組織，成為教會內的一種新的類別：神職界的修道士，但這也導致一個新的隱修士階段：庶務修士的產生。促進這種發展的原因有好幾個：到了九世紀末，本篤修士已發展為幾乎專志於選誦和禮儀的崇拜，甚至到了妨礙體力勞動的地步，隱修士們在知識方面的優越和靈修方面的聖善，使他們在承担司鐸職一事上，游刃有餘。另一方面，到了十一世紀，隱修院人手非常缺乏，他們必須管理各種外務，負責田間的工作和料理禁院的內務。不少隱修院試圖利用教友做隱修院的勞工和僕役，但這往往又引出許多困難。最後解決之道是發展一種，與一般誦經隱修士完全不同的，一個特別階級的隱修士。

根據本篤隱修院所頒佈的那些文件以及十二至十六世紀期間，多位教宗所發表的講話內容，我們可以說，這些庶務修士或庶務，是真正的修道人士，他們是隱修團體的一分子，他們投身於隱修院的體力勞工和外務，以便誦經的隱修士可以專心致力於他們自己的特殊責任。在庶務修士的生活方式逐漸明朗和定型之後，他們在宗教方面所遵守的規則，也逐漸劃一，他們只宣守簡單的誓諾，穿着不同的道袍，唸他們自己的大日課經，協助隱修院的大慶典或大型活動，例如隱修院的感恩祭、晚禱、規過集會和一些莊嚴的聚會。他們也作一年一度的避靜，每週和他們自己的導師或神師會談，接受靈修輔導，在隱修院的大團體內，形成一個屬於他們自己的小團體。在較後的年代，當教會批准新修會成立時，通常也附有接受庶務修士入會的條款，接納他們為該宗教團體的一部分。⁸⁸

綜合：在十二世紀，本篤靈修仍能保持它基本的、所有隱修生活所共有的精神，只是在實踐上有一些無關重要的改變，主要以聖經為基礎，並輔以選誦和禮儀誦經。本篤隱修士的生活，基本上是一種祈禱和補贖的生活，在渴望與天主共融的驅使下，遠離世俗而生活。正如李格所說，這是一種先知性的生活，因為它主要是在祈禱和補贖中等待主的來臨；是一種宗徒生活，因為是愛的團體生活，效法基督最後的門徒和第一代基督徒；是一種殉道的生活，因為與世隔絕，而且不斷與妨礙愛德的阻力鬥爭；是一種天使式的生活，因為透過祈禱、苦修和守貞而捨棄一切；是一種傳播福音的生活，因為從遵循福音的方式中效法基督。⁸⁹

然而，在十二世紀的本篤靈修中，也明顯地出現了一些新傾向，這當然拜熙篤會的興起所賜。首先是堅持體力勞動在隱修生活的重要性。這一點，我們前面已說過，與其說是創新，倒不如說是要求重返聖本篤的原始精神。第二，同樣強調隱修生活中默觀的目標。結果，熙篤會士明確地規定，他們的選誦、祈禱和苦修，應以默觀、與天主共融為終向。這是熙篤會，尤其是那些知名的會士，如聖伯納和聖提里的威廉等人，對於靈修最大的貢獻，也是他們使基督徒成全的神學，研究奧祕境界的心理學的發展，更向前推進了一大步。

註：

1. 參閱 J. Lortz, *Geschichte der Kirche*, Münster, 1950; J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, *The Spirituality of the Middle Ages*, Burns & Oats, London, 1968; L. Génicot, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1958; J.F. Rivera Recio, "Espiritualidad popular medieval," in *Historia de la Espiritualidad*, ed., B.J. Duque-L.S. Balust, Juan Flors, Barcelona, 1969, pp. 609-657.
2. 參閱 P.J. Moullins, *The Spiritual Life according to St. Isidore*, Catholic University, Washington, D.C., 1940.
3. 參閱 M.T.A. Carroll, *The Venerable Bede: His Spiritual Teaching*, Catholic University, Washington, D.C., 1946.
4. Migne 出版了兩部書(97及98)是有關查理曼的，書名是：*Beati Caroli Magni Opera Omnia*。亦參閱 A. Fliche-V. Martin, "L'époque carolingienne," in *Historie de l'Eglise* Vol. 7, E. Amann, Paris, 1947.
5. 見前引 J. Leclercq pp.75-76.
6. 有關奧柏的生平著作，詳見 J. Winandy, *Ambroise Autpert, moine et théologien*, Paris, 1953.
7. 參閱 M. Mähler, "Alcuin," in *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 1, pp.296-299.
8. L. Cilleruelo, "Literatura espiritual de la edad media," in *Historia de la Espiritualidad*, Vol. 1, p.702.
9. 參閱 PL 103, 701-1380.
10. 參閱 J. Semmler ed., *Corpus consuetudinum monasticarum*, F. Schmitt, Siegburg, 1963, Vol.1, pp.423-582.
11. 參閱 J. Winandy, "L'oeuvre monastique de saint Benoît d'Aniane," in *Mélanges Bénédictines*, Fontenelle, 1947, pp.237-258.
12. C. Peifer "The Rule in History," in *The Rule of St. Benedict*, ed. T. Fry, Liturgical Press, Collegeville, Minn., 1981, pp.122-123.
13. 參閱 J. Leclercq, "Profession according to the Rule of St. Benedict," in *Rule and Life*, ed. M.B. Pennington, Cistercian Publications, Spencer Mass., 1971, pp.117-150.
14. 見前引 C. Peifer, pp.124-125.
15. 參閱 A. Schroll, *Benedictine Monasticism as Reflected in the War-*

nefrid-Hildemar Commentaries on the Rule, Columbia University, New York, N.Y., 1941.

16. 參閱 P. Salmon, “Obligation de la célébration de l’office,” in *L’office divin*, Paris, 1959, pp.30-31.
17. 參閱 J. Leclercq, “Dévotion et théologie mariales dans le monachisme au moyen âge,” in *Maria*, Paris, 1952, Vol.2, p.552.
18. 參閱前引 C. Peifer, p.126.
19. 同上。
20. 在開始時，*conversi* 不是隱修士，只是獻身於隱修院內體力勞動的男子，被修院接納而成爲隱修團體內的助理會士或學生。參閱 J. Dubois, “The Laybrothers’ Life in the 12th Century: A Form of Lay Monasticism,” in *Cistercian Studies*, Vol. 7, 1972, pp.161-213.
21. 參閱前引 C. Peifer, p.127; 亦見 J. Leclercq, “La crise du monachisme au XI^e et XII^e siècles,” in *Aux Sources de la spiritualité occidentale: Étapes et constantes*, Ed. du Cerf, Paris, 1964, pp.175-199; 見前引 J. Leclercq, pp.68-126.
22. 參閱 A. Wilmart, “Auteurs spirituels et texts dévots du moyen âge”, in *Maria*, Paris, 1952, Vol. 2, p.552; J. Leclercq- J. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au XII^e siècle*, Jean de Fécamp, Paris, 1946.
23. 參閱 G. Sitwell, *Spiritual Writers of the Middle Ages*, Hawthorn, New York, N.Y., 1961, p.26.
24. 參閱前引 A. Wilmart, p.127.
25. 見前引 J. Leclercq — J.P. Bonnes, p.182.
26. 參閱 K. Bihlmeyer — H. Tüchle, *Church History*, tr. V. Mills — F. Muller, Newman Press, Westminster, Md., 1959, Vol.2, pp.103-166.
27. PL 103, 575-663.
28. 參閱 P. Doyere, “Erémisme,” in *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. 28-29, 1960. 在這期間，建立了好幾個獨自隱修團體，例如：1038年建立 Vallombrosa, 1076年建立 Grandmont, 1101年建立 Fontévrault; 1075在德國建立了一間蘇格蘭隱修會。其中 Fontévrault 是一間男和女的雙重隱修院，各自由一院長管理。
29. 參閱前引 J. Leclercq, pp.150-156.
30. PL 153, 420-606, 參閱 A. Wilmart, “La chronique des premiers

- chartreux”, in *Rev. Mabillon*, Vol. 16, 1926, pp.77-112.
31. 見前引 J. Leclercq, p.153.
 32. PL 184, 475ff.
 33. 同上。
 34. 參閱 L. Lekai, *The White Monks*, Okauchee, Wis., 1953, B. Lackner. *The Eleventh Century Background of Cîteaux*, Cistercian Publications, Washington, D.C., 1972.
 35. G. Sitwell 見前引, p.43.
 36. 參閱前引 J. Leclercq, p.187; J.M. Mattoso, “Espiritualidad monástica medieval,” in *Historia de la Espiritualidad* Vol. 1, p.895.
 37. 見 J. Dubois, *De l'amitié spirituelle* 導言, Bruges, 1948.
 38. 見前引 J. Lekai; L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, Paris, 1955.
 39. 參閱 PL 182, *praef. gen*, p.23.
 40. 見前引 G. Sitwell, p.44.
 41. A.H. Bredero, “Etudes sur la *vita prima* de St. Bernard,” in *Analecta S. Ord. Cist.*, Vol. 17, 1961, and Vol. 15, 1962.
 42. 有關聖伯納生平與著作更詳細的資料, 參閱 AA. VV., *Bernard of Clairvaux*, Paris, 1963; 前引 J. Leclercq, pp.191-204; E. Vascardard, “Saint Bernard”, in *Dictionnaire de théologie Catholique*, Vol. 1, pp.746-785; A. de Bail, “Bernard,” in *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 1, pp. 1454-1499.
 43. 有關聖伯納的著作, 可見於 PL 182-183.
 44. W. Yeomans, “St. Bernard of Clairvaux,” *Spirituality through the Centuries*, ed. J. Walsh, P.J. Kenedy, New York, N.Y., 1964, p.109.
 45. 參閱若一4。
 46. *De diligendo Deo*, PL 182,274. 這一句 Severus 曾引用過, 而且認為是出自聖奧思定。
 47. 參閱 *De gradibus humilitatis*, PL 182, 941ff.
 48. 參閱前引 W. Yeomans, p.117.
 49. Letter 34, PL 182,440.
 50. Letter 91, PL 182,224.
 51. *De diligendo Deo*, PL 182,974.
 52. 參閱 *In cantica*, PL 183. 也請參閱對這個問題權威性的作品 E. Gilson, *The Mystical Theology of St. Bernard*, tr. A. Downes, Sheed

- & Ward, London, 1940. 根據 D. Ramos, *Obras completas de San Bernardo*, BAC, Madrid, 1953, 聖伯納認為愛最高的程度，在人這一生是比較難出現，不過這是人應該追求的目標。
53. 在上引的 *In cantica* 中，提到奧秘的共融時，聖伯納常把天主比作對象，聖奧思定和偽狄尼修也一樣。格西安、萊茵河西部地區的奧秘主義者、甘比思、亞維拉的聖德蘭等都曾討論基督的人性在奧秘經驗中的作用。
54. 參閱 *De diversis*，講道辭87號；*In cantica*，講道辭1，68，83-85號。
55. 參閱 *In cantica*，講道辭9, 20, 23, 25, 33, 41, 42, 49, 56, 57, 76, 78號。
56. 參閱 *In cantica*，講道辭79號。
57. 同上，講道辭41號。
58. 前引，講道辭23號。
59. 見 *In cantica*，講道辭49號。
60. 參閱前引 W. Yeomans, p.116.
61. 參閱前引 J. Leclercq, p.254.
62. 見前引 G. Sitwell, p.57.
63. 聖提里的威廉的著作，可從拉丁教父 (PL) 180, 205-726; 184, 365-408 等找到，專門研究威廉的先驅學者是 J.M. Déchanet, 他的著作是：*Guillaume de Saint-Thierry, L'homme et son oeuvre*, Bruges-Paris, 1942; 及 *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges, 1940. 亦參閱 O. Brooke, "The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of Saint-Thierry," in *Recherches de theologie ancienne et médiévale*, Vol.26, 1959, pp.85-127.
64. 參閱 J. Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges, 1940.
65. 參閱前引 G. Sitwell, p.60.
66. 參閱 *Epis. ad Fratres de Monte Dei*, 拉丁教父 (PL) 184, 315-316。威廉在此是依照格西安的祈禱分類法。“心靈祈禱的各種不同的技巧還未研究出來，而默觀也還未如後世那樣，特別與祈禱相聯。”(見前引 G. Sitwell, p.58)
67. 有關這篇論文的資料來源是 O. Brooke, (見註63)及 "William of St. Thierry," in *Spirituality through the Centuries*, ed. J. Walsh, pp.121-131.

68. 參閱 O. Brooke, "William of St. Thierry," in *Spirituality through the Centuries*, pp.125-126 威廉在“信仰之鏡”中這樣寫：“那位中保……雖然他是永恆的天主，但在時間之內成爲人，以便透過永恆但受時間所限的他，我們可以從暫時過度到永恆。”（拉丁教父 180, 382-383）。
69. 見“信仰之謎”（*Aenigma fidei*），拉丁教父（PL）180,426。
70. 見前引 O. Brooke, pp.126-127。
71. 同上 p.127。
72. *Epist. ad Fratres de Monte Dei*, 拉丁教父 184,348。
73. 參閱 *Speculum fidei*, 拉丁教父 180, 393；*Aenigma fidei*, 拉丁教父 180, 399。
74. 參閱 *Epist. ad Fratres de Monte Dei*，拉丁教父 184, 349。
75. *De Contemplando Deo*，拉丁教父 184, 376。“聖提里的威廉最偉大的貢獻就是發展一套本質是奧祕的聖三神學，和一套基本上是傾向聖三的奧祕神學。因此，他是聖三奧祕學的傳統的始創人，這一門學問的主要人物有：Ruysbroeck, Eckhart, Tauler 及 Suso”（見前引 O. Brooke, p.130）。
76. 艾里的著作可從拉丁教父 195, 210-796及184, 849-870中找到。
77. *Speculum caritatis*, 拉丁教父 195, 566。
78. 參閱前引 J. Leclercq, p.208. 有關艾里的更詳盡的資料，參閱 W. Daniel, *The Life of Aelfred of Rievaulx*, London, 1950。
79. 參閱 E. Power, *Medieval Women*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976; R. Bridenthal — C. Koonz, *Becoming Visible: Women in European History*, Houghton Mifflin, Boston, Mass., 1977。
80. 參閱 Appendix I, *The Rule of St. Benedict*, ed. T. Fry, Liturgical Press, Collegeville, Minn., 1981。
81. 參閱前引 J. Leclercq, p.129。
82. 參閱 M. Bernards, *Speculum Virginum*, Cologne, 1955。
83. 希德格的著作可從拉丁教父（PL）197找到。另外參閱 *Vies des saints et bienheureux*, published by the Benedictines of Paris, 1950, Vol.9, pp.336-371。
84. 參閱 F.W. Roth, *Das Gebetbuch der Hl. Elisabeth von Schönau*, Augsburg, 1886; D. Besse, *Les mystiques bénédictins*, Paris, 1922; pp.202-215; *Vies des saints et bienheureux*, Paris, 1950。

85. J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Austria, 1961, Vol. 13, p.660.
86. 宗徒憲章 (Apostolic Constitution) *Ne in agro, Corp. Iur. Can.*, Vol.2, 1086.
87. 宗徒憲章 *Regularis disciplinae restitutione*, *Bull. Rom.*, Vol. 10,773.
88. D.K. Hallinger, "Woher kommen die laienbrüder?" in *Analecta S. Ord Cist.*, Vol. 13, 1957, pp.1-104, 這是研究庶務修士的一篇精彩的文章。另外參閱 M. Wolter, *The Principles of Monasticism*, tr. and ed. B. Sause, B. Herder, St. Louis, Mo., 1962, pp.459-461; 481-486; P. Mulhern, *The Early Dominican Lay Brother*, Washington, D.C., 1944.
89. 參閱前引 J. Leclercq, p.183.

6. 中世紀的靈修

十二世紀是個政治和教會陷於混亂的時期，充滿理性上的刺激和適應在轉變中的時代的挑戰。城市和小鎮的商人和技術工匠，向古代的封建制度挑戰，要求成為各行各業的行會成員，甚至要求個人更大的自由和自主權。拉丁語系的語言，逐漸地、堅定地取代拉丁語本身，結果是地方上的人們，越來越局限於當地的文化背景之內，而在某種程度上與拉丁禮儀隔離。主教座堂學校及隱修院的導師，過去完全浸淫於教父和傳統的根源內，現在逐漸向新的學術方法伸展，由此奠定興辦大學的基礎。最後，在教友方面，無論是個別的或是團體的教友，都開始在教會生活之內，甚至在過去被視為隱修士及神職人員專有的範圍內，佔着更重要的地位。

中世紀的虔敬

慕烈的聖斯德望 (St. Stephen of Muret, +1124) 在他所著的格蒙規則 (*Rule of Grandmont*) 序言中指出，信仰和救恩只有一條規則：就是福音。其他的各種規則，只不過是福音教導的應用而已。¹不過，閱讀新約和有關新約的知識，不只是隱修士專有的權利；在十二世紀，教友對於聖經有很強烈的興趣。其實在麥茲，有一小羣的教友，已經把四部福音、聖保祿書信和聖詠，譯成方言，然後，他們開會討論和解釋不同的聖經章節，但他們不允許任何司鐸或不同意他們的釋經觀點的教友，出席他們的會議。結果，1199年，教宗依諾森三世發信給他們，一方面稱讚他們對聖經的熱誠，另一方面斥責他們排斥神職人員的態度和不向教友公開的態度。不久，

杜盧(1229年)和塔拉干那(1224年)主教會議(Synods of Toulouse and Tarragona)，禁止教友擁有或閱讀聖經的方言譯本。²

閱讀和討論福音的興趣，和十字軍大事宣講要解放各處聖地，形成了中世紀虔敬的另一個主要的特色：熱心恭敬基督神聖的人性。有些歷史學家認為，這種虔敬是由聖伯納開始，聖方濟亞西西發揚光大。其實，這種虔敬，從一開始就已在教會之內存在了。³不過，在十二世紀，虔敬的活動的確有很大的發展，同時因為廣泛的教友對十字軍和聖地的興趣，信眾的虔敬，開始越來越集中於基督生活的幾幕奧秘的「場景」或在造成基督的苦難與死亡的「工具」上。

教友的注意力，特別集中在基督劇烈的痛苦上，甚至完全被這方面所佔據了。在接着幾個世紀裡，奧秘靈修者如聖畢哲，非常詳盡、細緻地描述基督的痛苦。在藝術方面，為反映或刺激基督徒虔敬之心，十字架的描繪，逐漸傾向真實和強調基督的焦慮。例如藝術家描繪基督一隻腳疊在另一隻上，以一根大釘，同時穿透兩隻鞋，而不是畫兩隻腳分開而釘。這樣一來，藝術家或雕刻家更能強調基督被釘的劇烈痛苦。⁴

十二世紀下半部，有一位作家波雷雅(Peter Blois)在論悔罪聖事的論文中，比較真正的虔敬和純粹是激情虔敬的分別：

任何虔敬的感受，除非出於對基督的愛，否則不是沒有價值的。有不少在悲劇和詩歌內的角色，都是充滿智慧、出色、有力和能啟發我們的愛……演員把他們所忍受的痛苦、傷害和考驗，一一在我們面前表演……觀眾看了都感動得流淚。你被這些傳說所感動。當你聽人熱切

而虔敬地講述我們的主的事跡，你深深被感動，這是對天主真正的愛嗎？你對天主有一份同情；對亞度思 (Artus) 也一樣！如果你不愛天主；如果你虔敬和補贖之淚，不是出於我們的救主之源，即信、望、愛之源，你為兩者所流的淚都是沒有作用的。⁵

同樣，在這個世紀，耶穌的名字，受到極大的尊敬和推崇，也受到聖伯納的尊敬和推崇，就如他特別推崇基督神聖的人性一樣。在這期間，英國有一位熙篤會士作了一首充滿溫情的詩：耶穌甜蜜的回憶。⁶ 同時尊敬基督「奧秘」的瞻禮也增加了；越來越多的教堂和小堂奉獻給基督生平的某些事件；藝術家也從繪畫、雕刻、舞台藝術上，表現基督的「奧秘」，留下了不少藝術名作。

在熱心崇敬基督和相信福音是基督徒生活唯一的準則之外，效法基督，特別是基督的貧困，也是這個時代的時尚。許多傳道者和作者都堅持，基督徒一旦接受了洗禮，無論他是否成為隱修士或神職人員，他也有責任捨棄世界和它的繁華。⁷ 教友對此深信不疑，因此，在他們眼中，神職人員和修道人士貪婪，尤其是涉及情慾的貪婪，是十惡不赦的大罪。⁸ 同時，有不少教友，照字面解釋基督的勸諭，力圖按照他們所了解的基督勸諭生活，放棄世俗財產的追求，他們對於許多主教、司鐸和隱修士，終日趨炎附勢，斂積大量金錢而深惡痛絕。很不幸，其中有些抱着這個理想要過福音所教導的貧困生活，面對着教會人員的貪婪和奢侈，往往走上極端，最後終於陷於異端。

教會內無論是那一種團體的形式——教區、堂區、隱修院、總修院、善會——無可否認，它們的正統性似乎怎樣也不會受到真正的威脅。

另一方面，信友如果要逃避教會，無論投向那一方面，他們總會面臨靈修失去平衡，甚至最後失去正統性的危機。人們總是傾向對福音作私人解釋。這說明什麼，西方的基督宗教，面對貧困的挑戰，面對挾着要求絕對赤裸的福音理想的挑戰，反應不免顯得複雜。一方面是基礎堅實的宗教組織，它們是完全正統的，而那些不屬於它們的教友，卻時刻準備攻擊它們背叛福音。另一方面，卻有一羣小團體，爲了某些理由，要完全照字面地實踐福音的勸諭，但他們常常很容易被異端所絆倒。他們的靈修不是絕對正統的，從當時的文獻常常提及他們的情況看來，他們在當時是相當受注目的。⁹

與效法基督的虔敬相聯的，是熱心恭敬聖體。直到八世紀爲止，基督徒一直深信感恩祭是最後晚餐的延續，基督確實臨在祭台上。但那時神學家如柏嘉樹 (Paschasius Radbertus)、艾里真 (Erigena)、高比賴潭模 (Ratramnus of Corbie) 和里昂科盧 (Florus of Lyons) 等，開始討論聖體的道理，以便提高教友的熱誠。漸漸地，有關聖體的神學推理，在神學界出現了爭論。其中多爾比連格 (Berenger of Tours) 否認基督在聖體內的真正臨在。似乎質變 (transubstantiation) 這個專有名詞就是在這個時候在聖體神學開始應用的，也許最先是由多爾邱德伯主教 (Bishop of Hildebert of Tours, +1133) 率先使用。經過一段長時間，教會終於在拉特朗第四屆大公會議解決了紛爭，對於感恩祭和領聖體，也訂了特別的規則。

在這期間，在聖體方面作了一些改變，其中最顯著的是在感恩祭中，祝聖聖體後，接着舉揚聖體。¹⁰ 舉揚聖爵要在稍後才實行，而且還有聖爵蓋蓋着。不過，正

確的恭敬基督真正臨在的做法，很快就被幾近於迷信的行為所混雜了。幸好唸感恩經的時間仍是一段靜默的時候，是反省和奧祕的時候，使參與者可以培養最崇敬的心情。

儘管教友非常熱誠，但領聖體的次數還是偏少。結果，拉特朗第四屆大公會議規定，天主教教友每年至少在復活節期間領一次聖體。¹¹ 教友領聖體的次數這樣少，其中一個原因是他們非常恭敬聖體；他們覺得必須先去悔罪(即使事實上沒有這個必要)，然後才領聖體。這樣一來，熱心的神工(confessions of devotion ，即爲了虔敬的緣故而接受悔罪聖事)，便越來越普遍了。

在聖體櫃內保存聖體，逐漸成爲標準的做法，到了1246年，教區慶祝了第一個基督聖體瞻禮。不久之後，在各地推廣，最後由教宗吳朋四世訂爲普世教會所慶祝的瞻禮。教宗遲遲不宣佈普世教會應守這個瞻禮，直到1264年七月十九日，奧威圖的神職人員和信友，帶着一塊染滿了從一個已祝聖的聖體，流出來的寶血的聖體布，莊嚴地遊行到他那裡後，他才毅然決定。

這個時期，崇敬基督和恭敬聖體之外，還有就是對於瑪利亞的孝愛之情，和恭敬聖人和天使。虔敬瑪利亞的活動，特別在隱修院內推行(熙篤會士自稱爲聖瑪利亞的兄弟)。在封建時代，聖母的稱號有：Notre Dame, Madonna。在十二世紀所流行的獻給聖母的禱文及詩歌有：萬福母后，萬福、海上之星，救贖者之母等。當然還有著名的聖母經。不過，在這時期的聖母經只包括總領天使的問候；「耶穌」的名字是在十五世紀才加上。也有誦唸五十甚至一百五十遍聖母經的做法，不過，我們現在所唸的玫瑰經的形式，這時尚未流行。三鐘經也只在傍晚搖鈴時才唸一次。

至於對聖人的恭敬，不同的小組以不同的聖人作為他們的守護者，小孩子領洗時也選一位聖人的名字。隨着這種虔敬，發展了保留聖人遺骸的風氣，和在他們的墓地，建造特別的祭壇。韋羅真雅各伯 (James of Varagine)，也和威地雅各伯、凱撒里、甘添碧多瑪斯等作家一樣，從事聖人傳奇的著作，編寫了一部著名的聖人傳奇：金色的傳奇 (*The Golden Legend*)。不過有一點應該注意，在開始時，恭敬聖人的神工是在教友中流行的。其實，不少古代的聖人都不曾得到教廷正式宣佈為聖人。為了防止濫用，教宗亞歷山大二世，宣佈列聖品的權力，應由教廷保留，其實在1234年，教宗國瑞九世已經提出了。拉特朗第四屆大公會議也宣佈所有聖髑必須由教廷証驗。¹²

軍旅修會

聖伯納不只在1145年，以教宗歐靜三世之名，宣講第二次十字軍，他和教會內的一個新興的宗教組織：軍人一隱修士密切相關。在封建時代的基督宗教，對於天主之國的成員、教會等，常存有軍事的觀念，認為教會的領袖，就是基督君王。不過現在，聖伯納熱烈歡迎的是「一種新的軍人，他們源自聖地，他們偉大的目標就是把回教徒趕出聖地。」¹³

第一個軍旅修會：聖殿騎士，約於1118年創立，他們就住在耶路撒冷聖殿範圍之內，且在某種程度上隸屬於聖墓律修會。它的使命就是保衛(甚至動用武力)耶路撒冷城內的基督徒。聖殿騎士也守神貧、貞潔和服從的誓願，因此他們是教會所承認的修道人士。他們的規則基於律修會的規則、聖本篤規則和熙篤會的守則。因此，他們參與唸大日課經、守大小齋，他們的衣著樸

素，服從他們軍旅生活的紀律。

麥爾達騎士會 (Knights of Malta) 也在此時在耶路撒冷創立，和聖殿騎士一樣，他們也與律修會有某種形式的關聯。不過他們的任務主要是為聖若翰洗者醫院服務。他們遵守聖奧思定的規則，成員包括神職人員和普通教友。他們也遵從福音的訓誨，守神貧、貞潔和服從三願，並生活在團體之內。

這兩組人在短時間內遍佈歐洲，更協助教會從回教徒手中奪回西班牙。在西班牙也有另一個組織創立，那就是所謂的孔波士德達聖地牙哥騎士 (Knights of Santiago de Composteta)，不過，他們不是宗教團體，所以不必遵守三項福音的訓誨。他們的目標是保衛教會，驅逐依比安半島的回教徒。其他附屬西班牙熙篤會隱修院的組織有：卡拉托拉瓦會、奧肯達拉會及亞維斯會 (Order of Calatrava, Alcántara & Avis) 。

問題是如何協調遵守三項福音訓誨誓願的男基督徒和這些獻身於戰爭和必須殺敵的男基督徒。聖伯納堅持，當基督徒為主作戰時，他們不應恐懼被殺死的危險或殺敵的罪。然而，十字軍的軍人從來不會被視為殉道者，正如聖伯多祿獨修士對他們所說的，「因為從他們的德行而言，他們是隱修士；但從他們的行動來說，他們是士兵。」¹⁴

聖諾伯烈和布勒蒙特會

雖然直到十二世紀以前，律修會對於教會生活的影響仍不算大，但律修生活的起源，最早可以追溯到聖奧思定。教宗吳朋二世曾致函給巴伐利亞的一個律修會團體這樣說：

我們感謝天主，你們決定按教會各聖父令人欽

佩的生活，革新你們自己……這種生活方式，歷經殉道教宗吳朋所制定，奧思定以他的規則所組織，耶羅以文字塑造，並由國瑞委任英國主教奧思定制定。¹⁵

雖然正如維開利所說，「律修會的起源，是屬於歷史上的一個雲霧瀰漫的部分」，¹⁶教宗吳朋二世無疑是認為律修確實根源於原始的基督宗教，並且是屬於早期的隱修生活。韋施里主教歐瑟伯和聖奧思定曾在他們的司鐸之中，推行團體生活；535年克雷蒙公會議 (The Council of Clermont) 介定律修的定義，就是指受委派到一間教堂服務的司鐸或執事；麥茲主教樂德剛 (Bishop Chrodegang of Metz) 根據聖本篤規則，為他屬下的司鐸編定一套規定(約於755年)；817年艾斯—奧主教會議 (816-817) 頒佈律修規則，規定律修士必須服從一位長上，並應過團體生活，不過准許他們擁有物質，然而，我們現在所見到的律修，直到十一世紀下半部分以前還未存在。在那個時期，奧思定規則，已成了律修士生活的基礎，而他們自己也自視為修道人士，但與隱修士不同，而在那個時期符合教會法的教區司鐸公禱團員仍然存在，他們放棄團體生活，卻保留在主教座堂唱大日課經的習慣。

1059年，在羅馬召開主教會議，規定無論是為一間特別的教堂或主教座堂祝聖的神職人員，必須過團體生活，同時，在十一世紀，有許多主教座堂會議和公禱教堂會議 (Cathedral Chapters & Collegiate Chapters) 的成員，都遵守聖奧思定規則，這些成員便成為修會律修士，而不是教區律修士(即教區律修司鐸)，因為他們也宣誓遵守神貧、貞潔和服從三項修道誓願。他們之中，有些公禱會仍保持自治，有些卻逐漸被吸納而成修會。¹⁷

從一開始，所謂「規律生活」就是指一個受祝聖，從事管理職務的教區司鐸，在團體中過着守神貧的生活。現在，我們要問的第一個問題是：爲什麼要鼓勵教區司鐸度這種生活？在聖奧思定來說，理由就是爲達到成全的愛德，因爲他在他的規則中這樣說：「你們應該嚮往全體同心合意地，一同生活在同一屋簷之下，一心一德地生活在天主之內的生活，因爲你們就是爲這個目的而聚集起來的。」在九至十一世紀之間，先有提議，然後正式規定，教區司鐸必須過「規律生活」，以作爲一種革新的手段，並藉此保衛他們，以免陷於貪婪和慾望的陷阱。¹⁸羅馬主教會議(1059)提議教區司鐸應度「規律生活」以守神貧的團體生活，作爲重返原始基督徒的宗徒生活方式。¹⁹據此，聖伯多祿達彌安說：「毫無疑問，律修生活的規則，是取法於宗徒的生活方式，任何正確地遵守紀律的律修團體，就是在學習嬰兒時期的教會。」²⁰

我們很容易明白，強調隱修性質的規律生活，如何導致律修會的出現。這是一種新式的宗教生活，管理靈魂(不是隱修士的經常工作)，是在這種不屬於默觀性的宗教組織內度宗教生活的目標之一。律修士與隱修士的基本分別是，前者投身於宗徒事業。²¹哈維堡安森(Anselm of Havelberg, +1158)在他的著作：宗徒書信中指出：在律修士的生活中，積極的生活與默觀的生活(後稱爲混合生活)可以完全混合。維開利指出，這種發展的幾種影响很值得注意，因爲這對於基督徒靈修神學很重要：

這樣一來，在教會內的管理職務中，再度清楚地出現宗徒傳道的理想。這種新的方向，無疑是由於時代的需要。國瑞的革新運動，是企圖

藉神職界的革新而改革教會的一種努力，同時這也是意圖革新整個基督徒社會的開始……它一方面揚棄成全等於脫離俗世的說法，另一方面卻極力以克服世界而使世界基督化為目標，希望在工作中尋求基督徒，尤其是神職人員的成全……國瑞的革新運動，曾明顯地呼籲所有基督徒，在他們各自的生活崗位上，追求聖化的生活。……

這個大胆及創新的運動，深深影响基督宗教……它清楚地指出，聖善不只屬於一小撮特殊的、藉脫離俗世而獻身於度成全生活的人，同時也屬於所有各行各業、在各自的生活崗位上，竭盡本分的基督徒。這種革命……在宗徒生活的理想中重演，不但促使神職人員發展德行，以神貧解脫現世短暫的野心對他們的束縛，同時培育他們，使他們能勝任基督教會內的管理職務，就如過去培育宗徒們去承擔傳福音的職務一樣。²²

不過，如果說，律修會以宗教組織的形式出現之後，獻身於教會內的管理職務和照顧靈魂的工作，就整個取代了律修生活中的隱修成分，這是不正確的。正如里格黎鮑 (Raimbaud of Liège) 所說：²³ 事實上有兩種不同的律修士：與世俗保持接觸和遠離世俗的。在此，我們只須指出，這種差別，對於兩個著名的律修會：布勒蒙特會和維克多律修會²⁴ 的影响就足夠了。

聖諾伯烈 (Norbert) 本來是教區律修士，是隸屬於柯羅真教區，1115年他退隱，度祈禱和禁欲的苦修生活。不久之後，他成了獨修的傳道者，週遊各地講道，指責神職人員和教友放縱的行爲。後來，諾伯烈應拉安主教

的邀請，聚集一羣司鐸和教友，在布勒蒙特組成團體，度祈禱、苦修和體力勞動的生活。雖然他們並沒有放棄傳道，但傳道不是他們團體主要的目的。1126年，諾伯烈被任命為麥德堡總主教，他遂委派他的追隨者從事革新教區和在德國北部傳教的工作。諾伯烈在1134年逝世，不過甚至在他謝世以前，布勒蒙特會在法國和英國的團體，都已開始更傾向默觀的生活，不過，他們也從來沒有放棄聖諾伯烈的理想，就是結合與世隔離和執行司鐸職的管理職務這兩種生活。²⁵

到了1134年，爲了實際的目的，傳教工作已完全從布勒蒙特會的會規上排除了。他們的新目標是追求司鐸的聖善和隱修士的節制與苦修。²⁶ 也許兼備布勒蒙特會式的隱修和默觀質素的傑出人物是戴布格亞當，他在1189年轉入嘉爾篤會。²⁷

在聖諾伯烈企圖建立一方面遵守隱修的規則，而一方面執行司鐸的管理職務的宗教團體時，他無形中成了十三世紀的募緣修會的先驅者。我們知道，聖諾伯烈的團體，一方面傾向傳道，一方面又嚴守神貧，甚至到貧窮無助的程度。在這方面，他們和募緣的修會就很接近了。不過，從宗徒的實踐和在隱修院內的生活模式上說，諾伯烈的團體，卻比那些募緣的修道士保留更多的隱修風格：堅持在團體生活的架構內保持獨處，每日誦唸恭敬聖母的經文(除了大日課經之外)，禮儀的祈禱和選誦和獨自默禱交替，選擇投身於勞力或智力工作。雖然他們盡量忠實地遵守聖奧思定規則，但布勒蒙特修會規章，卻與熙篤會規則極相似，他們更接近本篤式的隱修傳統。²⁸ 不過，漸漸地，布勒蒙特會士日益朝向傳道和司鐸的管理職這個方向發展。

至於(禁院內的生活)，布勒蒙特會士與一般隱

修士，並沒有多大區別；同樣強調共同生活中的愛德，同樣的苦修，同樣熱愛相當於地上預嘗天堂的禁院生活，對祈禱也保持相同的看法，就慶祝禮儀和選誦、默想和純粹祈禱交替實行，同樣對於過份傾向理性的知識，提高警覺，較重視透過愛，「品嚐」和「經驗」得來的理解，最後，同樣對天主之母保持特殊的虔敬，對於默想救恩的奧祕也保持一種新的敏感性。因此，修會的獨創性是在於禁院生活的靈修，和照顧靈魂的工作之間，求取平衡；在早期，不是每個地方的修會都把牧靈工作放在第一位，不過，這總是布勒蒙特會理想的基要部分。後來逐漸受到廣泛的重視。至於他們的牧民趨向，因為他們特別重視守神貧，他們無形中成了十三世紀的募緣修會的先驅者。他們顯示，隱修傳統的危機已度過，且已結出了果實：鼓勵教會生活表現多面化；不但可以多種不同的方式，實現福音的理想；現在已經從教義的基礎上，承認和証實了分異性的價值，這是一個雙重的進步。²⁹

聖維克多律修會

聖維克多律修會的路綫，與布勒蒙特會的路綫，完全不同。儘管兩個團體都保持隱修的傳統，也遵照聖奧思定規則，但維克多會士的貢獻，主要是在理性的追求上表現，這樣一來，他們是在促進經院學派的發展，作出了很大的貢獻。這一切是由杉比歐威廉 (William of Champeaux, +1122) 而開始的。威廉是巴黎聖母院學校的教授，1108年間，和學生亞培拉發生爭執，隨後他便

帶着幾個弟子，到巴黎附近隱修。1113年，這羣人選用聖奧思定規則，不久，聖維克多的隱修院就成了一個出色的神學中心和一個發展蓬勃的律修院。威廉被祝聖為沙倫—瑪連主教，1121年，他以主教身分祝聖聖伯納為院長。

聖維克多學院師法聖奧思定的「實踐—思辯」法，特別是在兩位偉大的神學名家：聖維克多邱格 (Hugh of St. Victor) 和聖維克多利哲 (Richard of St. Victor) 的領導下，聲譽日隆。此外還有一些作家也值得一提，例如：聖維克多亞當 (Adam of St. Victor, +1192)，是該學院的詩人，也是在禮儀上用的連誦的作者；亞嘉 (Achard, +1171) 著作有關聖三及基督學的論文；懷德 (Walter, +1180) 編撰有關耶穌和瑪利亞的講道辭；高飛利 (Godfrey, +1194) 為世人留下一份屬於人文思想的作品，稱為：哲學的根源，以詩體的形式寫成；此外還有聖維克多的多瑪斯，即多瑪斯高盧士 (Thomas Gallus, +1246)，他也是後來維則里聖安德肋隱修院的創辦人兼院長。他寫過不少聖經評注，以及最重要的一部有關偽狄尼修著作的評注及綜合。多瑪斯對早期的方濟會士，例如：希斯的亞歷山大、聖文德和瑪利斯高亞當等人，有深遠的影響，他也是巴都亞聖安當 (St. Anthony of Padua) 的摯友。³⁰ 他在引導靈修朝向狄尼修路綫，對抗着重推理的靈修神學的思潮一事上，貢獻良多。

聖維克多邱格 (1097-1141) 曾被譽為「奧思定第二」，衛羅拉達 (Villoslada) 更極力推崇他，稱他為十二世紀最傑出的神學家。³¹ 畢默爾 (Bihlmeyer) 也認為他是十二世紀最聰明的神學家，³² 嘉文相信邱格在經院學派的全盛時期，撰寫第一部完整的綜合信理神學。³³ 他對於聖奧思定的著作，深入而長期的研究，使他能提出一

套前所未有的綜合奧思定學說。

邱格的主要著作是：*On the Sacraments of the Christian Faith*（論基督信仰的聖事），並附有一篇解釋聖經的導言。其實這部作品更貼切的題目應該是：「論基督信仰的奧秘」，因為邱格以「聖事」一詞代表聖經上所討論的一切神聖的事物。在對話集：*On the Sacrament of the Natural Law and the Written Law*（論自然法與成文法的聖事）中，他嘗試為基督徒的信仰，寫出一個大綱。他在靈修方面的教導，見於他所寫的，有關默想的論文、祈禱方法、愛德讚、論初學生的陶成以及對偽狄尼修著的聖統制和有關教會的講道辭的評論。³⁴ 另外一份作品：*De contemplatione et ejus speciebus*（默觀及其類別），雖然歸於他名下，但不能確定是否是他寫的。

邱格認為，雖然原罪留下災禍性的影响，人在有罪的情況下，仍保留一份天主的「記憶」。這是一個出發點，人可以從此返回天主那裡，而回歸的道路是知識和德行。因此，靈修生活既是推理也是實踐，它的成全帶來的智慧是靈修生活的結合原則。

靈修生活在推理層面的三個階段是：象徵的知識、理性的知識和奧秘的知識。正如奧思定所說，整個世界就是一本書，但只是欣賞它上面的文字是不夠的，應該能閱讀。或者，照柏拉圖所說：世界是一面鏡子，反映神聖的理念，這組成我們所找到的，例如在聖經內找到的象徵的知識。至於理性的知識，人透過可見的工具，提升到不可見的境界，這需要反省或默想。人一旦意識到自己與天主的不同，從這個意識開始，他可以達到肖似天主的境界。但這種反省，不能是純推理的；必須是一種理解，一個內在的選擇，它能激發有效的愛，最後還能導向默觀，就是奧秘的知識。這樣一來，在忠於教

父的方法和隱修的傳統下，邱格認為，神學是一個實踐與推理的科學，同時利用理性和信仰，領導人走向奧秘。

邱格用了一個使人想起季高一世的詞彙，形容祈禱的五個步驟，在這五個步驟後必導向在愛中默觀或認識強烈的愛。這是祈禱的成全，也就是：閱讀、默想、祈禱，在愛中成長和默觀。然後，邱格用一個我們在後來的聖十字若望的作品中也找到的例子，比較默想和燃燒青綠的木塊的困難。

默想時，常有無知與有知識的鬥爭。真理之光仍被錯誤的煙霧籠罩着，像火很難把青綠的木塊燃燒起來，但當它在強風煽動下，火苗便開始閃爍，然後逐漸在濃煙之中加強。隨着火力的增強，木塊的濕氣消失，濃煙散去，火苗突然炸開、散佈、撕裂和征服整塊木頭……

我們充滿肉慾的心也像青綠的木塊；它仍然被色慾的濕氣所濕透。如果它得到一絲敬畏天主之情，或神聖的愛，邪惡的慾望的黑煙，和反叛的激情，首先冒升上來。然後，靈魂開始強壯起來。愛的火花逐漸加強和明亮，不久，激情的濃煙消散，心靈從此而淨化，提升而達到默觀真理的境界。最後，經過不斷地默觀真理後，心逐漸被真理滲透……當它轉化而成爲神聖之愛的火焰後，它再也不會感到抑鬱，也不會被擾亂，它已找到了安寧和平安。

就這樣，在開始時，靈魂在誘惑的危險中，從默想尋求光照，有火焰也有濃煙。之後，當它被淨化和開始默觀真理時，就只有火焰而沒有濃煙了。然後，當它完全找到真理，

愛也在它之內成全後，它再也不需要尋找什麼；它安適地憩息在寧靜和神聖之愛的火中。這火沒有煙也沒有火焰。³⁵

邱格把默觀與閱讀，反省和默想分開，認為這是理智的滲透作用，是在一個清明的意境中了解一切事物，是在一瞥之間掌握大量的真理的喜樂，因此，靈魂能享受很大的平安和寧靜。甚至自然的真理和哲學，也能提供一種默觀，不過，遠遠比不上形成神學的優越的智慧。的確，如果我們可以証實「默觀及其類別」，是邱格的作品的話，³⁶我們幾乎可以說，邱格相信，人在這一生中，能在默觀的最高境界中，直觀天主。

聖維克多利哲 (Richard of St. Victor, +1173)，生於蘇格蘭，是邱格的學生，他比他的老師更有創見。嘉里說他是中世紀教導奧祕主義的理論大師。³⁷不過，利哲除了師承邱格之外，還受可敬的費德 (Bede the Venerable)，施維拉的依斯多和聖國瑞一世的影响，在邏輯上他也受聖奧思定的影响很深。他最有名的神學著作：*De Trinitate* (天主聖三)他和聖奧思定不一樣，他在這篇作品中析論天主第二位出自天父的進程，是一個愛的進程而不是一次理性上的產生。³⁸在他的專長奧祕神學方面，利哲寫了三篇很重要的論文：*Benjamin minor, i.e. Liber de praeparatione animi ad contemplationem*; *Benjamin major, i.e. De gratia contemplationis* 和 *De Quatuor gradibus, violentiae amoris* (小本雅明：靈魂默觀的準備；大本雅明：論默觀的恩寵；強烈的愛的四個階段)。³⁹

大本雅明分爲五部分。首三部分反省感性事物的問題，默想我們之內的真實。默觀，這是對神聖的真實的經驗。在最後兩部分他討論默觀的幾個不同的對象和默觀的模式。

利哲認為基督徒成全的目標就是默觀，這表示先有一個預備的階段。從自我認識和謹慎開始，透過苦修和修養德行做好準備的工作。和邱格一樣，利哲相信有一種純默觀是自然的，是人力所能達到的，因為他給默觀所下的定義是：「默觀是心靈自由的，更有滲透性的專注和凝視，並由於它對於智慧的種種表現所產生的好奇而延長。」⁴⁰ 默觀也是「靈魂自由和滲透性的注視，並在它所覺知的事物中展延。」⁴¹ 他又從理論上分析默觀的對象和默觀的根源及成因，並按理將它分類。

他認為默觀的三種對象是：物質的對象，精神的受造物的對象和天主本身的神聖本質。在默觀第一和最低的階段，人思考外在世界的、感官可以掌握的物質；在第二個階段，人掌握了宇宙內物質的秩序及其互相的關係；在第三個階段，人越過純感性的範圍而能意識到非物質的存在；在第四個階段，人開始默觀他自己的靈魂和天使一類的神體。在第五個階段開始，「當我們透過神聖的啟示，開始認識，人類任何理性都不能完全理解、任何理性都不能幫助我們確實地發現的真理時，就是我們開始進入默觀奧祕的階段了。以上所說，就是有關天主的本性，和祂純樸的本質的聖經教導。」⁴² 但是在第六階段，人所默觀的真理，不但超過理性，似乎還厭惡理性，例如聖三的奧祕。⁴³ 利哲認為在默觀這個最後的階段裡，人的思想變得如天使一般，人的心也必定絕對淨化。

至於默觀的多個不同的根源，利哲認為，如果默觀只限於運用人的自然官能，則這種默觀是純人性的；如果是在天主的恩寵的衝力之下，思考有關精神的事，這是神性與人性混合的默觀；如果是純粹由於恩寵的效果，而它是如此強烈以致使人陷於神魂超拔的狀態，或

靈魂在恩寵強大的力量之下運作的狀態，這就是純神性的默觀。在利哲看來，第五、六階段的默觀，是純神性的默觀，是某一種特別的恩寵的結果，因此，不是所有靈魂都能達到這兩個階段的。⁴⁴ 儘管如此，所有靈魂都應該祈求獲得神性默觀的特恩，並培養這種願望，所有基督徒都應盡全力準備自己接受來自天主的禮物。⁴⁵

經院學派

維克多神學家高度理性的活動，是十二世紀出現新潮流和改變的先兆。正如宗教生活為適應時代的需要而產生律修會一樣，具影響力的研究中心(聖維克多只不過是其中之一)也應運時代的需要而從隱修院的背景之外發展起來。同時，除了興辦學校和大學之外，還涉及不少其他的事務，因此，可以清楚地看到一種脫離傳統的範疇與方法的趨勢，並由於希臘文、阿拉伯文和猶太著作的翻譯，引進了不少新的研究資料。

從此，神學自稱是一門科學，並根據亞里士多德的理念，獲取了推理甚至演繹的性質。像所有科學一樣，它是不偏不倚的；再也不涉及滋潤精神生活的事，再也不符合隱修神學家對它的期望了。他們按思想的觀點，而不是心靈追求知識的需要而閱讀、研究和教導聖經。神學的活動，承接了更高度的純理性的性質，更少默觀性和減少依賴由禮儀所營造的氣氛。研讀聖經有兩個明顯的目標：神學的解釋和文學的釋義；十三世紀將是這些努力的收穫時期。⁴⁶

神學酵母的中心地是巴黎，儘管有不少名校是在勞安(Laon)、沙爾特(Chartres)、雷姆斯(Rheims)、坎得伯利(Canterbury)和托利多(Toledo)等大城市。但巴黎是

最有影響力的，因為有幾位有名的神學大師如亞培拉 (Peter Abelard)、波利基柏 (Gilbert de la Porrée)、里肋亞蘭 (Alan of Lille) 和隆巴 (Peter Lombard)⁴⁷ 等有才能的學者能吸引各國的學生。不久，其他的大學相繼出現，也成為巴黎各校的勁敵，例如在意大利的帕度亞、拿波里、巴勒摩；在英國的牛津和劍橋；在西班牙的塞拉曼加和艾加拉；以及在葡萄牙的蓋巴等大學。

早在九世紀時，艾里真 (John Scotus Erigena, +870) 曾嘗試把柏拉圖哲學，引進傳統的教義研究內，但受到批判。神學仍然是按照教會聖師的解釋而研究聖經的一門學問。不過，到了十一世紀，有兩個因素促成經院學派的興起：一、編寫教父著作中有關神學問題的索引；二、有關信仰和理性、啟示和推理、神學和哲學的功能的激烈爭辯。⁴⁸ 從教父著作的編輯，人們可以清楚地見到，許多作品，如果不是互相排斥，也是不能調和的。這也清楚地顯示，人的理性，在理解和發展信仰的真理方面，有一定的作用。孔格綜合這個問題如下：

十一世紀……處於辯證法與反辯證法之爭的夾縫中……一個極端的問題是：基督徒的教義，可以藉理性的範疇了解嗎？如果不能，由天主所創造而且是人的榮譽的理性，它的地位是什麼？……如果另一方面，答案是「能」的話，這是否會把基督所信仰的真實的東西，貶成一些普遍的、人的理性所能獲取的法律呢？這樣一來，奧秘何在？基督徒所信仰的真實，它的至高無上的獨特性何在？

這就涉及辯證法和反辯證法之間的取捨問題了。有些反對辯證法的神學家，採取非常極端的立場。他們和聖達彌安一樣，斷然否定理

性在基督信仰的教導上的功能……他們認為辯証法侵佔聖經，是一種褻聖的事。他們認為基督信仰的獨特真理的性質就是超性，把它賜予我們，絕不是爲了讓我們把它塑造成一門科學，而是作爲補贖和逃避世界的一種生活模式。這是一種「苦修—隱修」式的解決辦法，我們不久會在聖伯納的神學中找到，稍後在巴斯葛的思想中也可見到。這是不容置疑的，不可褫奪的基督徒的態度。

但是，另一種態度還是可能的。其實這其中有一種態度是後來的教會所熱烈贊同的，就是：一切的資料，都是按層層相屬的秩序排列。這正是抓住一個像南方克這樣的人的魅力。南方克是畢連哲的對手，也是伯克隱修院的創辦人。⁴⁹ 這間隱修院不久就成了聖安瑟那些重要的思想發展的溫床。

聖安瑟 (St. Anselm, 1033-1109)，被譽爲經院學派之父。他以柏拉圖和聖奧思定兩位大思想家作爲他思想的兩大支柱，企圖在這兩者之間，爲基督徒所信仰的，提出一個理性的基礎。然而，他從未陷於極端的理性主義，因爲在他看來，信仰常是神學的試金石。他的兩個基本原則，對於安撫理性的功能與啟示真理之爭，有很大的幫助。他的兩大原則是：信仰以能理解；不是理解以便信仰。⁵⁰ 其實，聖安瑟堅持，如果沒有信仰，一個人絕不可能理解啟示的真理。⁵¹ 以下所引的兩段話，一爲聖安瑟所說，一爲他的弟子艾默 (Almer) 所講，足以顯示安瑟對於信仰與理性之間的關係的理解：

任何基督徒都不應該，公開地討論爲什麼天主教會完全信仰和口頭宣認某一教義是真的。不

過，在單純地信仰和真誠地遵行信仰而生活的同時，不妨耐心地追求它的理性基礎。如果他理解，他應該衷心感激天主。如果他不能理解，反抗是件愚不可及的事。他應該誠心悅服。52

儘管我們相信聖經引導我們去信(有關基督的事)……不過，如果我們多少能在理性上掌握我們信仰的對象，必然與我們信仰的教導相同，這對我們是一件美好的事。天主是至高的理性，在祂內存在着一切理性辯論的根源。53

聖安瑟成功地削弱了某些主張辯証法的神學家極端的觀點，同時，也平伏了一些頑固保守的傳統分子的恐懼。不過，最後還是由伯多祿隆巴 (Peter Lombard, +1160) 成功地引進神學探討的新方法：一是大量運用亞里士多德的哲學，二是廣泛地搜集了神學和教會的聖師對一些神學問題的意見，匯編成書。隆巴最出名的作品就是：*The Four Books of the Sentences* (文匯四書)，他也因此而成爲文匯大師。許多世紀以來，伯多祿隆巴的匯編，一直是神學研究的主要課本。54

這個新的經院學派系統，以問題與答案的形式，取代了追溯神學的聖經和教父根源的做法。除了一些傳統的隱修院之外，演繹推理也逐漸取代了選誦。無疑，很多神學家認爲，他們只不過實行聖奧思定的言論：我渴望以理性尋求我所信仰的一切。不過也有許多「新派神學家」主張，至少在理論上，推理神學的終點和成全應該是默觀。但事實上，苦修主義和奧祕主義越來越孤立，而倫理神學卻越來越理性化。更糟的是，聖伯納、聖提里威廉、聖維克多邱格以及哥士達撒德等神學家，極力攻擊亞培拉過份注重辯証法，宣稱信仰比一切有關

啟示真理的理性知識更優越，這使分歧的情況變得更嚴重。雲丹博克綜合當時的情況如下：

在這個時代產生的經院學派神學研究方法，其實是一種新方法，文匯大師成了主要的權威，或至少是必須的起步點。由此而產生了一個難以克服的威脅，一個非常真實的危險，那就是：直接閱讀聖經和教父，會逐漸被人遺忘或忽視到最低的程度，預示了神學(此時已正式成了一門科學)和奧祕主義，或至少與靈修生活分家的先兆。這樣，奧祕主義的範圍，將純粹屬於宗教感情方面，在這時，對於信仰的對象，仍保有滲透性的洞察力和品嘗的雅興；但這些慢慢也要變成一種止於它本身的價值，甚至到抗拒它過去的理性基礎的地步。不久，它必定會被充滿狄尼修色彩的「不可知」所包圍，而最後便會規定，原則上這是靈魂的提升不可或缺的條件。⁵⁵

聖道明和道明會士

在十三世紀，宗教生活像在十二世紀一樣，繼續發展，而發展當然包括一些傳統元素的保留和追本溯源，和引發一些創新。事實上，許多新式的宗教生活，如雨後春筍一般地發展，以致1215年拉特朗大公會議和1274的里昂大公會議都頒佈命令，自那時以後，禁止成立任何新的宗教組織。

無論如何，在十三世紀，有兩個新的修會成立：方濟會和道明會，作為募緣的修會，兩個修會都強調嚴守神貧；而且，作為傳道修會，他們都重視獻身於傳道的職務。然而，這些創新的募緣修會和舊式的隱修形式和

律修會的生活之間，仍有着很顯著的延續性。儘管這樣說，不免有過份簡化問題的危險，不過在粗略的比較下，我們可以說，方濟會士以本篤式的隱修適應新的需要，而道明會士卻以布勒蒙特會的隱修規則，和勤奮研究神聖的真理——這也是聖維克多律修會的特色——互相調適。

不過，募緣修會不只是隱修傳統的一種發展而已；他們是回應教會強而有力的需要：就是重返福音傳統的基督徒生活的需要；革新的宗教生活，特別是在守神貧的方面革新的需要；拔除當時所流行的異端的需要；提高教區神職人員的程度的需要；宣講福音和為教友施行聖事的需要。這在道明會士來說特別貼切，因為他們的組織是有意識地、明顯地為滿足當時這些需要和培育「新」神學：經院學派而設計的。方濟會士，我們以下會討論，比較近於古老的隱修傳統，他們追求重返簡樸和神貧的生活。

聖道明古斯曼 (St. Dominic Guzmán) 在1170或1171年出生於西班牙的卡雷加 (Caleruega)，是奧士馬主教座堂的奧思定律修會副院長。因為經常和他的主教狄高 (Deigo de Acevedo) 到處旅行，有機會直接接觸當時在法國南部的教會，猖獗流行的亞比真異端 (Albigensian heresy)。當他們得知教廷的使節與法國的異端分子會談失敗後，狄高主教作了一個非常徹底的提議。他們應該遣散所有的隨從，像當年的宗徒那樣，成為巡迴的傳道者，徒步旅行、講道。

在1206年秋，道明在波衛里創辦第一間道明女修院；1207年年底，狄高主教在奧士馬招募更多的講道員的工作中逝世。傳道的工作並未因狄高主教的逝世而中斷，但是在蒙特福領導亞比真的十字軍期間，從1209至

1213年，道明幾乎是獨立工作，只有教宗依諾森三世的准許和亞微南大公會議(1209)的支持。時至1214年6月，有幾個協會加入道明會。1215年，杜魯斯的福克主教(Bishop Fulk of Toulouse)頒發一份文書宣稱：「我們，福克……制定道明兄弟和他的各協會，成爲我們教區的講道者……他們獲准以徒步旅行方式，到處宣講福音之言，並決志度清貧的講道和修道生活。」⁵⁶ 第二步是爭取教廷的批准，這在當時是必須的，因爲在那個時代，講道是主教的特權。這個機會終於來了，1215年11月，拉特朗大公會議召開，道明陪同福克主教到了羅馬。根據撒遜尼左丹的記載，道明希望教廷批准兩件事：宗座正式批准一個專志講道的修會，第二件事：宗座承認已經批准給杜魯斯團體的稅收。⁵⁷

儘管教宗依諾森三世很想批准他的請求，不過他還是建議道明回到杜魯斯，和他的會士們商量是否願意採用一種規則。⁵⁸ 很自然，他們所選的規則是聖奧思定那一套，這由以下所引希尼布殊(W. Hinnebusch)的一段文字可知：

採用一套規則是基於道明所追求的目標——透過講道爲靈魂帶來救恩——一個偉大的神職功能。聖奧思定的規則最適合這個目標。自前一世紀以來，它已成了律修和神職修道最優越的規則。從它強調個人的神貧、兄弟的友愛、它推崇宗徒時代基督徒所過的共同生活、以及在它的作者來說，無可否認，這是一套屬於使徒的規則。它的指示概括性相當大，靈活性強，採用它也不致於妨礙修會爲了達到一個特定的目標而製定的會憲。⁵⁹

除了聖奧思定規則之外，早期的道明會士也沿襲布勒蒙

特會不少習例，作為他們隱修守則的依據，因此，他們除了是一個募緣會之外，也常被人稱為律修會。至於道明會自己特別的規則，是在1216年第一次會議和1220年的全體大會才正式加入會憲裡，就是：透過講道拯救靈魂是修會最主要的目標；以精研神聖真理，代替隱修會的選誦和勞工；非常堅持守靜默，認為這有助於研究學問；活潑精簡的唱日課經，以免妨礙讀書的時間；准許以研讀傳道和疾病的理由而請求豁免唱日課經；由地方團體或各省選舉長上；每年召開全體大會；宣誓忠於總會長；嚴格遵守個人和團體的神貧。

1216年12月23日，由教宗韓諾里三世簽署的詔書：宗教生活 (*Religiosam Vitam*) 正式宣佈批准講道者修會 (即道明會) 成立。1217年1月21日，頒發第二份詔書：普遍恩寵 (*Gratiarum omnium*)，他在詔書裡稱道明和他的同伴為講道者修會，並賦予他們講道的使命。他稱他們為「基督的長勝運動員，佩戴着信仰的盾牌和救恩的盔甲」，並許諾視他們為受他特別保護的「特別兒子」。⁶⁰

從此時起，直到1221年他逝世為止，聖道明接過不少教廷的詔書，現在尚保存下來的，也不只三十封。在所有的詔書裡都有這個同樣的主題：傳道者的修會獲准並得教會推介，管理講道事務。聖道明自己留下很少著作，儘管我們相信他的通訊工作一定很吃重。歸於他名下的著作是：*Book of Customs* (慣例)，以布勒蒙特會的 *Institutiones* (團體組織) 為藍本；另外是為羅馬聖西都的道明女修會寫的 *Constitutions* (會憲) 和一封寫給馬德里道明會修女的私人信件。

道明會士充份意識到教宗韓諾里三世付託他們的任務。我們從「會憲」原稿的序言上讀到這樣的一段：「既然從一開始，我們修會的建立，是為講道和靈魂

的救恩，修院的院長可以權宜地豁免院內弟兄某些本份，特別是妨礙研讀講道或對靈魂有利的事。」⁶¹

希尼布殊認為「這段文字是道明會的基石。文中指出，修會的最終目標就是靈魂的救恩；特別目標是講道；不可或缺的工具是研讀。豁免的權力是爲了協助達成這些高超的目標。這一切都是新的，甚至近於極端。」⁶²另一方面，這也可以看作重返正確的宗徒生活的做法，這的確是聖多瑪斯亞奎納的解釋：「宗徒生活就在於此，既已放棄了一切，他們就應該走遍全世界，去宣揚福音，這也是瑪10：7-10所明確指示的。」⁶³

宣講福音者必須有很湛深的教義裝備，因此，修會第一次全體大會特別強調，每間修院應有一位教授駐守。很自然以精研神聖的真理，取代勞工和隱修院的選誦，假以時日，必能產生優秀的神學家，同時也必有助於擴大道明會有關講道的概念，以包括教育和寫作。

道明會士的生活也屬於默觀生活，不過不是傳統的形式，傾向於維克多學院的律修式；就是說，它的默觀特別表現在精研神聖真理和透過禮儀崇拜天主上。無論如何，即使默觀性的研讀，也是透過講道和教育，而且直接指向靈魂的救恩；而禮儀在安排和舉行方面，也以研讀的需要爲出發點，藉此訓練會士承擔傳道的工作。因此，「會憲」最原始的版本是這樣說的：

我們應該有原則地、熱切地研讀，並以最大的努力，達成幫助近人的靈魂這個最終的目標。⁶⁴

所有的日課經，都應該簡練而濃縮地在教堂內唸完，以免在任何方面，妨礙會士全心投入他們的研究工作。⁶⁵

因爲精研神聖真理在道明會士的生活中，佔着如此重要的地位，道明會士的靈修，一方面是教義化的靈

修，一方面也是宗徒式的靈修。⁶⁶ 因此，許多世紀以來，道明會士對於教會的貢獻，無論是來自講道台上的講道者，或是講壇上的教師或著書立說的作者，都是在教義的範圍之內。聖道明嚴格地規定會士們必須做的精研神聖真理的工作，意味着一種默觀的態度，使會士能與他人分享他們默觀的成果。從這個狹窄的意義上，我們可以接受衛格夫的說法：「道明會士是過默觀生活的使徒。」⁶⁷

聖多瑪斯亞奎納

道明會士也是在精研神聖真理這個範圍之內，流入靈修史的大流裡，並以它才華最高的兒子聖多瑪斯亞奎納 (St. Thomas Aquinas) 作為領航員。多瑪斯1225年生於洛加色加，1244年加入道明會，直至1274年逝世為止，他把全部才華與努力，都用在以新興的經院學派方法，研究傳統的神學資料的工作上。⁶⁸ 在一個危險的二元論，正在信仰與理性、神學與哲學之間蔓延的年代，多瑪斯肩負着神聖的教義，在危險的背叛信仰的威脅，和抗拒人的理性，兩條險水之中航行到安全地帶。根據薛提冷 (Sertillanges) 的說法：

事情發展到現在，信仰與理性之間的關係，已成了不能解決的問題了。聖安瑟和其他的人都覺得這是一個絆腳石……在聖多瑪斯剛開始他的理性生活時，這個問題還未到決定性的階段。大雅博 (Albert the Great) 曾致力於「使拉丁語系的學人，理解亞里士多德的工作」……儘管他個人的聲望很高，他實際上不是能夠領導他的時代和帶領教會，到達安全地帶的人選。

幾十年前，亞培拉已經鋪了路，他以擅長辯証見稱，充份意識到，必須藉引進哲學而為信仰提供一些理性的武器。他成了這個革新的先驅者，但長遠來說，他留下的卻是弊多於利……真正的領導者尚未登場……聖多瑪斯是天賜的承擔這重任的人物，儘管遭遇許多反對的勢力，他成功了。⁶⁹

到底傳統的奧思定神學與亞里士多德的科學化哲學之間所涉及的衝突是什麼？孔格有以下精簡的說明：

不可否認，大雅博與多瑪斯亞奎納都以十三世紀的革新姿態出現。他們的差別是：他們各自有一套哲學，就是說，他們對於一個在它自己的秩序中是一致而自足的世界，各自有一套理性的解釋……

那麼，大雅博和多瑪斯亞奎納到底做了什麼？他們和奧思定派系的神學家之間的爭執之點是什麼？⁷⁰ 聖文德 (Bonaventure)、基活比 (Kilwardby)、柏涵 (Peckham) 和其他的人反對大雅博和多瑪斯時，他們所求何事，原因何在？……一方面，這些對手，其實他們並不反對哲學，甚至和他們所反對的人一樣，是熱衷的哲學家。另一方面，很明顯，無論是多瑪斯或大雅博，都不拒絕把哲學置於神學之下。「神學的婢女」這種說法，在這兩派內都很流行，當時的確有兩個派別。為什麼？

奧思定派的神學家遵照奧思定的思路，從事物最終的目標看事物本身。基督徒對於事物的純推理的知識沒有什麼興趣……真正認識事物，就是藉愛德把它們歸於天主。因此，在奧思定

派的觀點，不是從事物的純本質看事物，而是從它們最終的目標看……從人在歸依天主的過程中使用事物的實況看它們……再者，如果認識事物就是從它們的第一代理人，即天主的意向來決定有關事物的知識，那麼應該從事物與天主旨意的關係來考慮事物，事物是天主按自己的意向而創造的，祂也要按自己的意向而使用它們……

在奧思定派，有關精神事物的直覺知識，也就是愛和共融。真知識的真理，並不來自經驗和感覺的知識……但來自直接接受由精神世界，即天主而來的光照……這對於神學的概念，對於哲學與神學的分別，對於在神聖的科學之內使用「自然」知識等是很重要的……

最後，如果我們考慮在神學內利用科學和哲學，我們可以看到，在奧思定這一派來說，這只能從它們與天主的關係上說才有意義或有效。……

在大雅博和聖多瑪斯看來，科學代表對世界和事物的本質的真正知識……因此，科學在它們自己的範圍之內有一套確實的對象與方法的自主權，正如在它們自己的範圍內，它們表達自己的真理……

現在，我們可以明白為什麼大雅博和聖多瑪斯追隨亞里士多德的思想。他們不只要找一個推理大師，同時還要找一個能掌握事物的本質、世界和人本身的知識的大師。當然，聖多瑪斯也和聖文德一樣，不會不明白一切事物都與天主相聯。但除了在事物的應用和運作方

面，必須連着天主看之外，他也承認，天主無限量地賜予區別事物本性的理性推斷力，這是天主智慧的一種工作。……

對於理性的這種信心，是否可能危害基督徒獨特、原質、超性的性質？……在反對亞里士多德派的自然主義的情勢下，這常常是奧思定派人士，特別是聖伯納、聖文德、巴斯葛、甚至路德的憂慮和他們所反對的一點……

在我們看來，正如以上所指出，聖多瑪斯確能克服這個危險。他認為在發號施令的，不是亞里士多德而是信仰的論據。再說，早在路德以前，他已注意到，在神聖的教義方面，對於哲學的應用，很容易流於不恰當。因為第一，很明顯，哲學錯誤的可能性很大。第二，很容易不自覺地以哲學衡量信仰和信仰的啟示，其實，應該以信仰衡量哲學……

聖多瑪斯的神學思想……本質上是以聖經和傳統為基礎的。其實，那個時代，神學的教導，總不離聖經，總是深深地植根於聖經，我們肯定這絕不是言過其實之辭。講師最普遍的課題就是評注聖經。這就是為什麼，聖多瑪斯的聖經評注，是他作為一位講師的普通講師的科目。⁷¹

因為那時靈修生活的神學，尚未發展成為神學的一支，還不曾當作一門獨立的課程研讀，我們不能在亞奎納或奧思定的著作裡，找到討論靈修的獨立的論文。⁷²因為初期經院學派的神學是一門很突出的、有高度一致性的科學，討論天主，並從一切事物與天主有關係上討論一切事物。這樣一來，對於多瑪斯來說，倫理神學所討論

的一切，都是有關人回歸天主的事，而人所有的行爲，都因爲它們與最終的目標：天主的關係，而客觀地、最後地獲得道德的評價。在信理神學中，所有的問題，都是帶着信仰聆聽啟示的天主而提出來討論的。至於靈修生活的神學，多瑪斯以愛德作爲一切的基礎，並以愛德判斷一切；這愛德的成全就是智慧，並透過聖神，內在於基督。

聖多瑪斯亞奎納認爲基督徒的成全，是一種超自然的成全，因爲人的本性，與神的超自然的境界相距甚遠，他的靈修生活的基本原則，是天主賜予的恩寵，人要靠這恩寵把他提升到超自然的境界。不過，恩寵尊重人的本性，就是說，恩寵使它成全，同時也透過它而工作。這些工作或運作的管理就是德行，而德行又可分爲純自然的、修練的和超自然的內滲的德行。愛德是德行之首，因爲使靈魂和天主共融的就是愛德。其他的一切德行，無論是神學上或倫理上的，都與愛德相聯而作爲達到與天主共融的工具，但愛德卻是諸德之后。當愛德滲透基督徒的靈魂，而他完全順服天主旨意時，聖神的恩賜便可在靈魂之內運作而構成靈修生活的奧祕行爲。聖多瑪斯認爲，成全的基督徒生活，包含在聖神慣性的恩賜活動之內，這要在個人全心全力地愛天主之後才可能發生。⁷³

不是所有的基督徒都以同樣的方式，表現成全的愛德和積極的行動，因此聖多瑪斯討論積極和默觀的生活，認爲這是基督徒生活佔優勢的活動。⁷⁴ 儘管他遵循傳統的、聖經的、隱修的教導，認爲默觀的生活，在客觀上是比積極生活優越，他也承認，有一些具體的情況正好相反。其實，像他常引述的聖國瑞一世一樣，聖多瑪斯相信，積極的生活，作爲默觀生活的準備，固然有

它的刻苦的價值，但當傳道的心火，從成全的愛德和深刻的內修生活向外流瀉時，它應該有它自己的奧祕的價值。⁷⁵我們在聖多瑪斯的神學裡，根本沒有基督徒的成全，就是默觀或默觀的生活這樣狹窄的概念。

聖伯納、聖國瑞一世、偽狄尼修和聖維克多利哲，都是聖多瑪斯論默觀所依據的宗師。⁷⁶他首先探究默觀活動的心理，他的結論是：這本質上是一個理性的運作，源於一項意志運動，而在欣悅中終止。這個行動強化了愛德。⁷⁷儘管不少活動如閱讀、聆聽、默想、求知等，都傾向默觀，在亞奎納看來，默觀就是「簡單地凝視真理。」⁷⁸

聖多瑪斯所指的默觀的真理是神聖的真理，包括直接指真理本身或間接指真理的效用。聖多瑪斯也和聖奧思定一樣，認為如果靈魂在死亡或在超拔中脫離肉身時，基本上是不可能達到神聖本質的直接形象，因為在這時外在和內在的感官的運作，暫時停止。⁷⁹至於默觀的種類，亞奎納似乎認為有所謂自然的和修練的默觀，因為他說，聖維克多利哲所列舉的六種默觀，應該這樣了解：

第一步是思考感覺的事物；第二步是感覺的事物轉變成可理解的事物；第三步是以屬於思想上的事物，衡量感覺的事物；第四步是思考透過感覺事物而達到的可理解之事物的本身；第五步是默觀不能透過感覺而達到，但理性能了解的、可理解的實體；第六步思考理性既不能發現也不能窮盡的可理解的事物，這是默觀神聖的真理，達到最後成全之境界的默觀。⁸⁰

總之，按聖多瑪斯的教導，我們可以說，基督徒的生活是以愛德為其主要行為的恩寵的生活。愛德促成靈魂與

天主的共融，亞奎納很樂意稱這種關係爲人與天主之間的友誼。⁸¹ 和任何其他的有活力的運作一樣，愛德也有不同程度的成全；在初學者的第一階段裡，基督徒一心一意要避免犯罪和保持天主的恩寵。到第二階段，他致力於修德——以愛德爲首；第三階段，他的愛德趨於成全，他盡己所能，全心全意愛天主。⁸²

他置理性於意志之上，⁸³ 並認爲人最後的真福基本上（雖然不是唯一的）是屬於推理的一項理性活動，⁸⁴ 由此，就人在這一生所能獲得的相對的成全來說，人的幸福：「原則上，最主要的是默觀；其次，要是理性能控制人的行動和情緒，理性的活動應該是一種次要的幸福。」⁸⁵

由於不斷地強調理性的優越性，多瑪斯與強調人的自發性的神學家如奧思定和聖文德等人，有相當大的距離。他的觀點，也反映在他討論真福的性質、恩寵與愛德的分別、法律的根源與性質、服從與權威的關係、默觀與積極生活等問題上。無論如何，聖多瑪斯有關基督成全的神學，自十五世紀以來，一直在天主教神學界盛行。⁸⁶ 在這以前，在聖多瑪斯逝世和在靈修神學正式成爲定義明確的神學一支以前，有一股極富方濟色彩的新潮流出現了。很有趣，它的湧現是由於一羣德國籍的道明會士，他們帶動這新思潮，不是因爲他們是道明會士，而是因爲他們是德國人。這個問題我們留待稍後討論。

聖方濟與方濟會

第一個爲聖方濟亞西西寫傳的作家施蘭諾多瑪斯(Thomas of Celano)記載，聖道明有一次對聖方濟說：「方濟兄，我希望你的修會和我的是一個，也希望在教

會內，我們只有一種生活方式。」⁸⁷ 聖人說這話是很有道理的，因為兩個募緣修會的根源很接近，尤其是他們都着重遵守福音教導的神貧和宗徒的講道。兩會有這樣多的相同之處也有原因的，因為事實上，他們兩人都是同時代的人，他們都致力於改正教會的惡習，並企圖透過他們的講道和貧窮，使基督徒的生活，回復福音的標準。由於很大部分的司鐸、隱修士的財富和教會高層人士在現世所享有的權勢，福音幾乎在每一個地方都被忽略。當時，人們為改正這些惡習及其罪惡所作的種種努力，總是失敗的居多，這不只是因為許多司鐸和隱修士不肯回頭，同時也因為改革者訴諸於武力(例如蒙特福和畢烈西亞諾等)；另一些人卻成為極端分子和不服從教會分子(例如光照派和亞比真派)。

從聖方濟亞西西，我們看到一個受人歡迎的傳教運動開始興起，這個運動宣稱忠於信仰、服從教會權威、尋求社會各階層的人們的回歸。有時，正統和異端的界線是很難界定的，但方濟的宗教熱誠和安貧樂道的喜樂，終於戰勝一切。他所留下的著作，數量很少——兩套規則、一份遺囑、幾封信、一些勸諭和禱文——但 *Poverello* (貧者) 卻是福音靈修的根源，它像一股奔流的活水，刷新和滋潤着教會。

方濟伯納丹 (Francis Bernadone) 於1181/2年生於亞西西，在1206/7年，他從一種奢華富裕的生活，轉而為貧窮和補贖的生活。到1209/10年，他吸引了十一個門徒追隨他，他給他們訂立了一套生活規則，後這規則獲得教宗依諾森三世口頭的批准。方濟規則強調貧窮、謙虛和絕對服從教會的權威。

即使在還未聚集任何門徒以前，方濟盡量一字一意地按照瑪竇10：9-10所寫的有關貧窮的方式生活。稍

後，當他的團體逐漸壯大，會士對於一個專志於傳道的宗教團體應守什麼程度的貧窮，產生了歧見。對於用基本需要作為放鬆守嚴格貧窮的理由，方濟有這樣的看法：「在滿足簡單的需要時必然會逐漸陷於追求安適。」⁸⁸ 在另一個場合，他又提出警告說：「世界將會按他們離棄貧窮的程度而離棄方濟會。」⁸⁹ 儘管方濟反對，當方濟運動迅速地在整個歐洲發展時，有一個越來越明顯的趨勢就是：團體需要組織，同時，更精確的立法，也要求緩和原始的守嚴格貧窮的做法。

關於聖方濟的理想，有許多問題是值得探討的：是否可能按照字面的意義解釋和實行福音有關貧窮的教訓？方濟最初是否只是打算聚集一羣不固定的，與有組織的團體沒有密切聯繫的募緣講道者，而不是要組織一個宗教團體或修會？方濟強調貧窮是否太過份？以致有些會士以此作為目標而不當作手段？我們可以思考這些還有許多相聯的問題，不過歷史的事實是：教宗依諾森三世和新修會的保護人烏戈利諾樞機 (Cardinal Ugolino) 也認為方濟有關貧窮的規則過份嚴厲。似乎教會當局也很遲疑，不太願意完全支持聖方濟所擬定的那種生活方式。

聖方濟一生的重要事件和方濟會的發展，可以扼要說明如下：⁹⁰ 1212年在亞西西，聖方濟和聖佳蘭創立了聖方濟女修會，當時稱為貧窮佳蘭會，方濟為她們訂立了一套生活規則。方濟也曾像聖道明一樣，極想到遠東去傳教，但他兩次嘗試都失敗了。據說在1213年，他曾遠至西班牙、孔甫士帝拉的聖地牙哥。1219年，他成功地抵達摩洛哥和突尼西亞，向摩爾人傳教。據說他也曾到過聖地去朝聖。在1221年他創立了現代所稱的聖方濟第三會，這會包括願意按方濟精神生活的司鐸和普通教

友。到了這個時候，方濟會已創立了十二年，會院的數目超過三千。

1220年聖方濟辭去作為領導人的職位，由伯多祿兄弟承繼成為修會總會長，但他也在同年逝世了，由艾利亞兄弟繼任。1220年全體大會批准並頒佈規則的新版本，似乎烏戈利諾樞機勸方濟先把規則的原文加以修訂才向教廷呈遞。聖方濟順從了。全體大會在1223年通過「第二次」修訂的規則；同年十一月，教宗韓諾里正式批准了這份規則。最後修訂的規則的主題是貧窮、勞工、講道和向無信仰的人傳教的使命，力求保持積極與默觀生活之間的平衡。⁹¹

在這期間，聖方濟幾乎把全部的時間精力，完全放在講道、做補贖和祈禱上。1224年9月17日，他在亞維諾山上的獨修蘆內，得到了聖五傷的恩寵。這是在基督徒靈修史上，第一次記錄了在一個人身上，明顯地見到基督的苦難的記號；在後來的歷史中，甚至在近代，這種情形重複出現過不少次。⁹²

1226年聖方濟寫下他的遺囑，最後一次請求會士嚴格地遵守貧窮的規條和忠於遵守規則。這份遺囑引起了修會內另一次危機；有些人要給它賦予法律的力量，有些人在尊重會祖的權威下，認為應該把它視為父親對兒子的勉勵。他們的爭執，最後由教宗國瑞九世解決。他在 *Quo elongati* 詔書(1230年)裡宣佈：遺囑不能有法律的約束力，但他委派一位宗座公使，由他處理方濟會士的一切財政問題，好使他們能遵守嚴格的貧窮規則。

在這期間，體弱力衰的聖方濟已接近失明的邊緣，而且還經常吐血，卻寫成了他最美麗的禱文：太陽歌。當他意識到死期臨近時，他命令弟子們替他脫去衣服，放他平躺在地上，不過後來他還是接受了一位弟兄給他

的一件粗毛衣。1226年10月3日傍晚，他吟唱聖詠141篇，他的弟兄在一旁伴唱。然後，他又請一位弟兄誦讀若望福音13章，他就在誦讀聲中溘然長逝，進入永生。他死後兩年，由教宗國瑞九世册封為聖人。

聖方濟死於他的修會面臨嚴重危機期間。會士們在他尚未去世以前，已開始減輕守貧窮的程度，到他死後，他們分裂成「保守派」、「穩健派」和「靈修派」。儘管在1257-1274年間，聖文德任總會長時不斷努力，也不能把所有的會士聯合起來，對方濟生活應有的方式意見一致。至到最近，在1909年，教宗比約十世在他的教宗書信 *Septimo iam pleno* 宣佈方濟會的三支都是原始的方濟會的永久修會，分別稱為：方濟小兄弟會 (O.F.M.)、方濟住院會 (O.F.M. Conv.) 及方濟嘉布遷會 (O.F.M. Cap.)，三會的三位總會長都是聖方濟的承繼人，因為三支都是出自同一棵樹的。

還有其他因素，造成修改聖方濟的原始理想：講道和教育的職責、保衛這些募緣會抵禦反對者的攻擊、會士接受司鐸職。從一開始，早期的小兄弟就追隨方濟本人的榜樣，專志於週遊各地講道，雖然必須有一定程度的基本教育，方濟會士並不太願意興辦研究課程，主要由於聖方濟對於做學問有所保留的態度。最後，當他們終於進了大學，卻又不幸和道明會同時成了教區神職人員猛烈反對的犧牲品。⁹³

兩個募緣會都曾在巴黎大學附近建立會院，早在1229年，道明會已在巴黎大學主持神學教席，1331年也有一位方濟會士照樣做。可惜到了1252年，以聖厄摩的威廉為首的堂區司鐸開始攻擊這些會士。1255年，威廉寫了一篇措辭激烈的文章，企圖撤消所有的修會會士的教席。自1269—1272年間，亞比維的約赫和里修的尼哥

拉繼續不斷地攻擊他們。有賴聖多瑪斯和聖文德，⁹⁴ 會士的地位得到教宗亞歷山大四世的保證，由教廷直接保障他們。⁹⁵

聖文德

方濟會士三位著名的學者是：聖文德、巴都亞聖安當 (St. Anthony of Padua) 和施葛杜 (John Duns Scotus)。除此之外，當然還有不少名字可以加到這份名單上，例如：洛車里的苦望 (John of Rochelle)、希斯的亞歷山大 (Alexander of Hales)、柏涵 (John Peckham)、巴肯 (Roger Bacon)、歐里奧 (Peter Auriol)、美羅尼斯的方濟 (Francis de Meyronnes)、里利的尼格拉 (Nicholas of Lyre)、渥涵的威廉 (William of Ockham) 和利巴的若望 (John of Ripa) 等。我們在此只討論聖文德，這位教宗良十三世稱為「奧祕王子」的靈修大師，也可稱為方濟會的第二會祖。⁹⁶ 我們可以肯定地說，他是方濟會士中最偉大的靈修生活神學家。嘉里論他說：「他上承希斯亞歷山大的傳統，下開施葛杜統一“方濟—奧思定”思想的先河。」⁹⁷

聖文德 (St. Bonaventure, 1221—1274) 與聖多瑪斯同時代，也是在巴黎大學的同事，雖然他們在思想上極端不同，但他們私交甚篤，就如他們的前輩方濟和道明一樣。他們不只在神學的取向上不同——文德傾向自發自覺和奧祕，而多瑪斯卻傾向理智和分析——同時也在他們對神學的定義上有所不同。孔格這樣解釋：

聖文德認為神學是恩寵的產物。神學應該是天主把自己賜予我們，與我們溝通的結果。因此，在聖文德看來……神學介於「信仰和顯現之間」……

人從天主所得的第一道光照是理性。但談到理性的具體可能性，聖文德所加的限制是很嚴格的，因為他認為人，在他現在所處的情況下，不能只憑理性認識優越的真理……不過，這並不表示哲學不是通向智慧的第一步……

就恩寵的秩序和基督徒的智慧而言，朝向完全掌握智慧的過程……可分為三個階段或程度。第一，德行的階段。在這個階段裡，德行開啟我們的眼睛，幫助我們在每一件事上找到天堂。第二是恩賜的階段，第三是真福的階段。現在，他把德行、恩賜、真福，分別界定為篤信 (*credere*)；理解所信的東西 (*intelligere credita*)；看見所理解的東西 (*videre intellecta*)……

這樣一來，有關奧祕的這種知識，即神學的對象，在文德看來，是簡易的信仰與享見之間的過度階段……

在聖文德來說，神學是天主的恩賜……因此，這不是一項純理性的恩賜，它假定一個不是僵死的信仰，而是祈禱的活信仰，是德行的練習和祈求與天主在愛中共融。

在此，我們看到文德和多瑪斯亞奎納神學很重要的不同之處。多瑪斯認為神學是發展信仰所包含的信念，和由這些信念構成的一套與人的理性協調的知識。神學也和其他任何東西一樣，在天主的助佑下發展，並植根於超自然的信仰中，但它是一個純理性的結構。神學的智慧與灌注於人內心的智慧不同，後者發展成爲一套實踐和有實效的整體知識。另一方面，

神學是一種理性的智慧，由個人的努力而獲取，它嘗試從理性的層面連着天主本身的奧秘，去了解 and 重組天主的工作和奧秘的秩序。⁹⁸

聖文德的神學名著是他對隆巴著的「文匯」的評注，他其餘的著作，幾乎都以此書為基礎。⁹⁹ 他的神學基本的特色是傳統性很強，他追隨從聖奧思定直到希斯的亞歷山大的傳統。他有關靈修的主要作品有：*Breviloquium*, *De triplici via*, *Itinerarium mentis ad Deum*, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, *Lignum vitae*（語錄、三重道、朝向天主的心靈之旅、獨語靈修四法和生命的樹木）。聖文德在靈修神學方面有過人的創見。¹⁰⁰ 施密斯說聖文德的作品，不但表現他的正統性，同時也顯示他的聖善和德行：「這些作品顯示，這位神聖的聖師，充滿着方濟的精神，除了這位崇高純潔的父親：聖方濟之外，他再也沒有別的導師。」¹⁰¹ 文德簡潔的風格、對權威的虛心服從、對神學家的推崇、對他人意見的尊重和他平靜溫和的性情，在此都證明這一點。

狄胡夫 (De Wulf) 說「文德的奧秘靈修學是十三世紀最優越的奧秘靈修學。」¹⁰² 這是用另一個方式說，聖文德的靈修神學是由聖奧思定、偽狄尼修、聖伯納和聖維克多學院傳遞下來的傳統，明顯地以基督為中心，他接受聖多瑪斯的意見，認為基督降生的目標是救贖，因此，基督是整個受造的宇宙的中心。基督徒靈修最基本的德行是謙虛；靈魂和它的官能所獲賜的恩寵，就是它們肖似天主之處，基督徒成全的要素就是愛德，而愛德成全就是奧秘的恩寵相聯的智慧；默觀作為愛德和智慧的成全，主要是從人對天主的一種甘飴的經驗而言，倒不一定指某種直觀；這種經驗完全是消極的、滲透的、

常常與某種形式的超拔相隨而來，聖文德稱這種超拔為 *excessus*。

聖文德把靈修生活劃分為三個階段，他採用了偽狄尼修的名稱：淨化、光照和合一或成全。不過他認為這不是三個演進的、獨立的階段，儘管在某一個時間內，其中之一或許是主流。所有基督徒最終的目標都是成聖，當他們經歷靈修成長的各個階段時，每一個階段自有不同的恩賜。因此，煉路導致靈魂平安，這期間的特色就是默想、省察良心和思考基督的苦難；明路導向真理，而它主要的工夫就是思想得自天主的福佑和經常默想基督的苦難與死亡；和路終於愛德，透過愛與天主共融，並透過默觀聖三而體悟神聖的全美。¹⁰³

修會的增長

儘管第四屆拉特朗大公會議禁止成立新修會，十三世紀下半期，宗教組織仍然迅速增長。¹⁰⁴ 不過，有些組織也不是真正新成立的，只是古老修會的革新，例如加爾默羅會和奧思定會等。也有些是得到募緣修會——道明會和方濟會——的啟發，因為這兩個修會的發展是如此迅速和宏大，又是這樣備受教廷的重視。有不少組織只局限於某一地方的特殊環境，過了一個時期就自動被淘汰了。其實，里昂大公會議(1274)曾經撤消了二十二個未曾得到教廷的准許而成立的宗教組織。不過有一點應該特別注意的，無論是新成立或由古老而革新的宗教組織，都是越來越強調使徒的傳教使命，而專志於純默觀生活的宗教人士的數目，卻有明顯地降低的趨勢。這形成後來一些過默觀生活的團體有某種抗拒的心理；不過，在這個時期，即使是專志於傳道或管理教務的，也被逼過隱修或住院的團體生活。這樣一來，許多修會的

生活和使命，都是千篇一律的，沒有什麼分別。

在律修會方面，我們首先注意到的是聖奧思定的律修會，他們在這個時期已經存在，包括主教座堂律修會或遵守聖奧思定規則的團體。不過在十二及十三世紀，有幾個修會組織是用十字架命名的。例如十字架律修會，是由利格的一位律修士施利堤奧多 (Theodore de Celles) 創立，1248年獲得教廷正式批准。十字架律修會的規則主要根據道明會的「法典」，早期的會士專志於宣講十字軍和照顧朝聖者。不過，在試驗期過後，十字架律修會採納混合的生活方式，並開始投身於往外國傳福音的工作，特別在歐洲的低地區，發展非常蓬勃。¹⁰⁵

聖奧思定獨修會，並不如他們的名字所暗示的，過着長時間的默觀生活。他們其實是由意大利的一羣隱士組成，主要遵照聖奧思定規則而生活。1256年由教宗亞歷山大四世批准，歸於道明會和方濟會一類的募緣修會。漸漸地，聖奧思定獨修會這個名稱也廢除了，因為他們投身於各種傳道工作和司祭職務。¹⁰⁶

另一個也是以隱士精神開始的團體是瑪利亞之僕，一般稱聖母忠僕會。這是由七個商人創辦的，他們希望過一種苦修和補贖的生活，並且特別恭敬童貞聖母，他們遵守募緣修會的規則。他們的第一間修會於1233年在意大利的翡冷翠建立，也和其他新成立的修會一樣，他們也有一個姐妹會是專為女性的。¹⁰⁷

這期間兩個曾經有過光輝的歷史的修會，一個是由諾拉斯克創辦，並由道明會士班那福的聖雷門協助成立的聖母贖虜會；另一個是天主聖三會。兩個修會都是為了拯救俘虜而創辦的，因此，他們工作的地方，最初是在摩爾人的境內，後來逐漸轉移到拉丁美洲。不過在現代，他們的會士已大量減少了。¹⁰⁸

最後，加爾默羅聖母修會創立，成了十三世紀的主流修會，不過，它的來源應該追溯到巴勒斯坦的加爾默羅山。在十三世紀初，有些意大利的獨修士在加爾默羅山上隱居，在適當的時候，因為種種的原因，加爾默羅會士逐漸分佈到歐洲。聖西滿史托 (St. Simon Stock, +1265) 逐漸地使加爾默羅規則和生活，適應一個半傳道的宗教組織，在1245年，加爾默羅會被歸入募緣修會一類。1291年，當他們在巴勒斯坦剩餘的會士都被回教徒謀殺後，加爾默羅會在巴勒斯坦的獨修士從此消失，但在此時，在歐洲的加爾默羅會士，大部分已投身於積極的生活。¹⁰⁹

十三世紀的特色，基本上和我們前面所列舉的十二世紀的特色相同，所不同的是不少新興的宗教組織，對於這個時代，有非常可觀的影響。這些新興組織專志於傳道和出版不少有關基本信仰和倫理教導的書籍和小冊子；影響所及，不少教友小團體，紛紛形成，希望度一種模範的基督徒生活。他們之中最著名的是北恪團 (The Beghards) 和北真團 (Béguines)。他們不覺得有度修道生活的聖召，他們又不想過獨居的隱修生活；通常他們組織起來，依附一個修會團體。

北恪團和北真團源於法國北部、低地區域和萊茵河西部地區。儘管他們過的是團體生活，他們並不宣發誓願，他們過守貞的生活，並在居住在他們的會所期間，服從命令。他們主要從事縫紉、刺繡、探訪病人和照顧老人的工作，有時也教導兒童。他們組成一個小組，在鄰近的教堂協助禮儀事務，經過六年的訓練期滿後，他們可得到批准獨自過隱修的生活。

最初，他們簡樸的生活招致反對、批評和懷疑。稍後，他們因為使用方言誦讀聖經和解釋聖經而受到公開

的指責。1311年，他們被維也納大公會議正式判罪，理由是他們主張寂靜主義和潛伏的泛神論。

杜華莉 (Marie d'Oignies, +1213) 是這個運動的領袖之一，她熱愛基督，特別要模仿他的貧窮生活。貧者基督或基督乞丐，是她崇敬和模仿的兩個主題。康尼安的朱莉安娜 (Juliana of Cornillon, +1258) 也屬於其中一個北真團的團員，也是鼓吹基督聖體瞻禮的倡導人之一，這個瞻禮在1246年，首先在比利時的里利其教區獲准舉行，1264年由教宗吳朋四世正式批准，訂為普世教會慶祝的瞻禮。不過最出名的北真團成員是安衛的海德域 (Hadewijch of Antwerp, +1282 or 1297)，她是因為記錄了所見到的異象和所寫的書信和詩歌而留名於教會歷史。她的著作的主題是：靈魂只能透過超拔的、狂熱的愛，達到與天主共融的境界，這種共融的象徵就是神婚。這形成所謂 *Brautmystik* 的概念，這似乎是低地區域和萊茵河西部地區的神祕主義者所喜愛的概念。此外，在海德域的著作中也提到 *Wesenmystik* 的概念，不過，這個概念由後來的厄克 (Meister Eckhart) 加以發揚光大。總之，海德域是萊茵河西部地區的神祕靈修學的先驅。¹¹⁰

註：

1. 參閱 J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, *The Spirituality of the Middle Ages*, Burns & Oates, London, 1968, pp.142-144; L. Génicot, *La Spiritualité Médiévale*, Paris, 1958, pp.43-44.
2. 參閱 J.D. Mansi, *Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Austria, 1961, Vol. 23, pp.197 and 329; J.F. Rivera Recio, “Espiritualidad Popular Medieval”, in *Historia de la Espiritualidad*, ed. B.J. Duque — L.S. Balust, Juan Flors, Barcelona, 1969, Vol. 1, p.633.
3. 參閱 K. Richstätter, *Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung*, Cologne, 1949.
4. 有關這一點，最標準的參考資料，可見於 E. Mâle, *L'art religieux du XII^e siècle en France*, Paris, 1922; 亦參閱 E. de Bruyne, *L'esthétique au moyen âge*, Louvain, 1947.
5. P. de Blois, *Liber de confessione sacramentali*, 拉丁教父 (PL) 207, 1088-1089.
6. 這首詩，曾錯誤地歸於聖伯納名下。參閱 A. Wilmart, “Le ‘jubilus’ sur le nom de Jésus, dit de saint Bernard”, in *Ephem. Liturg.*, Vol. 57, 1943, p.285.
7. Gerboh of Reichersberg (1169), *De aedificio Dei*, 拉丁教父 (PL) 194, 1302.
8. 第一次 (1123) 和第二次 (1139) 拉特朗大公會議，訂立了嚴格的法律，規定司鐸和隱修士必須守貞，同時規定，在這期間，拉丁教會的主要修會的所有神職人員都必須守貞。
9. 見前引 J. Leclercq, pp.260-261, 有關實踐極端貧窮的例子，參閱同一資料，pp.261-268.
10. 有些人認為舉揚聖體是在1210年在巴黎最先開始的；也有些人主張早在十二世紀已有人實行了。參閱 J. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite*, tr. F.A. Brunner, 2 vols., New York, N.Y., 1951-1952.
11. Denz. 437.
12. 參閱 E.W. Kemp, *Canonization and Authority in the Western Church*, London, 1948.
13. St. Bernard, *De laude novae militiae*; 參閱 J. Leclercq, C.H. Tal-

- bot, H. Rochais, *S. Bernardi Opera*, Rome, 1959, Vol.3, pp.213-239; R. Grousset, *Histoire des croisades et du Royaume franc de Jérusalem*, Paris, 1934-1939, 5 vols.
14. 參閱 D. Rops, *L'Eglise de la cathédrale et de la croisade*, Paris, 1952; A. Fliche — V. Martin, *L'Histoire de l'Eglise*, Paris, 1940, Vol. 7, pp.483-487; Vol. 8, pp.462-478.
 15. 教宗吳朋二世的書信，寫於1092年一月(拉丁教父151, 338)；參閱 C. Dereine, “Chanoines,” in *Dictionnaire d'hist. et de géog. ecclés.*, Vol. 12, 1963, cols 385-386; 前引 J. Leclercq, pp.137-145.
 16. M.H. Vicaire, *The Apostolic Life*, tr. K. Pond, Priory Press, Chicago, Ill., 1966, p.53.
 17. 參閱 G. Bardy, “Chanoines” in *Catholici Sme*, Paris, 1949, Vol. 2, pp.900-902; A. Schmitz, “Chanoines Reguliers,” in *Dictionnaire de Spiritualite*, Vol. 2, p.469; M.H. Vicaire, 見前引 pp.55-56.
 18. 參閱前引 M.H. Vicaire, pp. 66-77, 希德畢南 (Hildebrand) 強烈批評八一七年主教會議所訂的律修規則，不曾將神貧列入教區司鐸當守的規則之內。
 19. 參閱前引 J. Leclercq, pp.127-130.
 20. *Contra clericos regulares proprietarios* in 拉丁教父 (PL) 145,486.
 21. 有關宗徒生活的爭論，參閱前引 M.H. Vicaire, pp.84-87.
 22. 同上，pp. 82-83.
 23. PL 213, 814-850.
 24. 其他的律修團體有：拉特朗律修會(羅馬)；聖露芙律修會(亞微農)；聖墓律修會(耶路撒冷)；聖十字架律修會，一般稱為持杖者(低地)。
 25. 聖諾伯烈的承繼人休果 (Hugo)，繼承諾伯烈，成為布勒蒙特會的會長，他說他們的生活，是遵守律修會規則的隱士生活；參閱 *Annales Ord. Praemonstr.*, Nancy, 1734, Vol. 1, chap. 42.
 26. 參閱 F. Petit, *La spiritualité des Prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris, 1947; P. Lefèvre, *Les statuts de Prémontré*, Louvain, 1946; H.M. Calvin, “The White Canons in England,” in *Rév. d'hist. ecclés.*, Vol. 46, 1951, pp.1-25.
 27. 參閱 J. Bulloch, *Adam of Dryburgh*, London, 1958.
 28. 雖然諾伯烈會本身是一個司鐸組織，但聖諾伯烈也為他的修會的女子分會和庶務修士製定了規則。

29. 參閱前引 J. Leclercq, pp.149-150.
30. 參閱 M.D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, Paris, 1957; 見前引 J. Leclercq, pp.239-242.
31. R.G. Villoslada, *Historia de la Iglesia*, BAC, Madrid, Vol. 2, p.897.
32. K. Bihlmeyer—H. Tüchle, *Church History*, Newman Press, Westminster, Md., 1958, p.247.
33. M. Grabmann, *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, Freiburg, 1909-1911, Vol. 2, p.259.
34. 聖維克多的邱格的著作可從拉丁教父 (PL) 175至177找到。
35. *In Eccles.*, sermon 1, 拉丁教父 (PL) 175, 117-118.
36. 參閱 *In Eccles; De modo dicendi et med.*, 拉丁教父 (PL) 176, 877; R. Baron, *Science et sagesse chez Hugo de S.—Victor*, Paris, 1957; D. Lasic, *Hugonis a S. Victore theologia perfectionis*, Rome, 1956.
37. F. Cayré, *Manual of Patrology*, tr. H. Howitt, Desclée, Paris, 1930, Vol. 2, p.453.
38. *De Trinitate*, 拉丁教父 (PL) 196, 887-992; 亦參閱 A.M. Ethier, *Le “De Trinitate” de Richard de S. Victor*, Paris — Ottawa, 1939.
39. *Benjamin minor*, 拉丁教父 (PL) 196, 1-63; *Benjamin major*, 拉丁教父 (PL) 196, 64 FF; 亦參閱 J.M. Déchanet, “Contemplation au XII^e siècle,” in *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 2, pp.1961-1966; P. Pourrat, *Christian Spirituality*, tr. W.H. Mitchell and S.P. Jacques, Newman Press, Westminster, Md., 1953, Vol. 2, pp.120-129.
40. Richard of St. Victor, *The Mystical Ark (Benjamin Major)*, tr. G.A. Zinn, Paulist Press, New York, N.Y., 1979, p.157.
41. 同上。聖多瑪斯亞奎納在他的神學總論 *Ila Ilae*, q.180, a.3, ad I 中提及這個定義，不過在講到默觀的“運動”時，他採納偽狄尼修的路綫。
42. *Benjamin major*, 拉丁教父 (PL) 196,64.
43. 見上引 PL 196,65.
44. 見上引 PL 196,66.
45. 參閱 E. Kulesza, *La doctrine mystique de Richard de S.—Victor*, Saint Maximin, 1924; P. Pourrat, 前引 Vol. 2, p.225.
46. 參閱前引 M.D. Chenu; Y. Congar, *A History of Theology*, Doubleday, New York, N.Y., 1968.

47. R.W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, London, 1953;
H. Roshdall—F.M. Powicke, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 3 vols, Oxford, 1942.
48. 參閱 J. De Ghellinck, *La mouvement théologique du XII^e siècle*, Paris, 1914, pp.41-56; 311-338.
49. 見前引 Y. Congar, pp.63-65.
50. 參閱 *Prosologion*, 拉丁教父 (PL) 158,223;225.
51. 同上，拉丁教父 (PL) 158,227.
52. *De Fide Trinit; et de Incarn*, 拉丁教父 (PL) 158,263.
53. 見前引 Y. Congar, p.68.
54. 參閱拉丁教父 (PL) 191 及 192; “Pierre Lombard,” in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. 12, cols. 1941-2019.
55. 見前引 J. Leclercq, p.242.
56. 參閱 Laurent, *Monumenta historica S. Dominici*, Paris, 1933, Vol. 15, p.60.
57. Jordan of Saxony, *Libellus de principis ordinis praedicatorum*, ed. H.C. Scheeben in *Monumenta O.P. Historica*, Rome, 1953, pp.1-88.
58. 第四屆拉特朗大公會議禁止建立新的宗教組織，除非這個組織是一個已存在的組織的擴大或是採用一套已批准的規則。
59. W. Hinnebusch, *The History of the Dominican Order*, New York N.Y., 1965; Vol. 1, p.44. 在十二和十三世紀成立的修會中也有不少是採用聖奧思定規則的。
60. 參閱前引 W. Hinnebusch, p.49. 一二一七年二月，教廷再頒佈另一份詔書 *Jus petentium*, (特別申請)，一位道明會士只能轉入一個更嚴格的宗教組織，同時核准已往對道明會效忠的誓言，不可作為對另一教堂或隱修院的效忠。
61. *I Constitutiones S.O.P.* 序，亦參閱 P. Mandonnet — M.H. Vicaire, *S. Dominique: l’idée, l’homme et l’oeuvre*, 2 vols; Paris, 1938.
62. 參閱前引 W. Hinnebusch, p.84.
63. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*.
64. *I Const. S.O.P.*, 序；亦參閱前引 W. Hinnebusch, p.84.
65. *I Const. S.O.P.*, p.4; 亦參閱前引 W. Hinnebusch, p.351.
66. 參閱 M.S. Gillet, *Encyclical Letter on Dominican Spirituality*, San-

- ta Sabina, Roma, 1945; 亦參閱前引 Mandonnet — Vicaire; V. Walgrave, *Dominican Self—Appraisal in the Light of the Council*, Priory Press, Chicago, Ill., 1968; S. Tugwell, *The Way of the Preacher*, Templegate, Springfield, Ill., 1979; H. Clérissac, *The Spirit of St. Dominic*, London, 1939.
67. 見前引 V. Walgrave, pp.39-42.
68. 參閱 M.D. Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montreal—Paris, 1950; Y. Congar, *History of Theology*; V. Walgrave, pp.285-318.
69. A.D. Sertillanges, *Saint Thomas Aquinas and His Work*, tr. G. Anstruther, London, 1957, pp.5-9.
70. “奧思定派系 (Augustinians)” 在此是指所有遵從聖奧思定的神學系統的神學家。
71. Y. Congar, *A History of Theology*, pp.103-114.
72. 聖多瑪斯在他的神學總論 (Summa theol.) 中同時討論基督徒的成全和靈修生活，見 Summa theol. IIa IIae, qq, 179-183; *De perfectione vitae spiritualis; III Sent.*, dist. 35.
73. 以上所綜合的聖多瑪斯的教義，可見於神學總論 (Summa theol) Ia IIae, qq. 61-68; 109-113; IIa IIae. qq. 23-27; 179-183. 亦參閱 R. Garrigou — Lagrange, *The Three Ages of the Interior Life*, tr. T. Doyle, 2 vols; B. Herder, St. Louis, Mo., 1948-1949; J.G. Arintero, *The Mystical Evolution*, tr. J. Aumann, B. Herder, St. Louis, Mo., 2 vols., 1950-1951; J. Aumann, *Spiritual Theology*, Sheed & Ward, London, 1980.
74. 參閱神學總論 (Summa theol) IIa IIae, pp. 179-182.
75. 參閱 J. Aumann, *Action and Contemplation*, 見於神學總論 (Summa theologica) 英譯本內， McGraw—Hill, New York, N.Y., 1966, pp.85-89; 114-123.
76. 參閱神學總論 IIa IIae, p.180.
77. 同上。
78. 同上。
79. 神學總論 (Summa Theol.) IIa IIae, p.180, art.5.
80. 參閱 P. Lejeune, “Contemplation:” in *Dictionnaire de Theologie Catholique*, vol. 3, cols. 1616-1631; J. Aumann, *Action and Contemplation*, pp.103-108.

81. 參閱神學總論 (Summa Theol.) IIa IIae, q. 23 art.1.
82. 參閱上引 q.24, art. 8.
83. 神學總論 (Summa theol.) Ia, q.82, art.3.
84. 同上, Ia IIae, q.3, art. 3-5.
85. 同上, Ia IIae, q.3 art.5.
86. 參閱 P. Philippe, “La contemplation an XIII^e siècle,” in *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 2, pp. 1987-1988.
87. Thomas of Celano, *Legenda*, 33.
88. 參閱 Thomas of Celano, *Vita I*, 51.
89. 同上 *Vita II*, 70.
90. 有關聖方濟亞西西的行實, 可參閱 J. Joergensen, *St. Francis of Assisi*, tr. S. O’Connor, London, 1922; R.M. Huber, *Sources of Franciscan History*, Milwaukee, Wis., 1944; I. Gobry, *S. François d’ Assise et l’esprit franciscain*, Paris, 1947.
91. 參閱 E. Alençon, “Frères Mineurs,” in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. 6, pp.809-812.
92. 不止一百位方濟會士曾得到過聖五傷; 在歷史上, 只有得聖五傷的道明會士的人數比他們多。
93. 參閱前引 K. Bihlmeyer, pp.322-338; J. Leclercq, pp.365-377; F. Cayré, pp.470-690.
94. 聖多瑪斯及聖文德都曾撰文為募緣會辯護。
95. 參閱 *Bullarium, O.P.*, Vol.1, Rome, 1729-1740, pp.338.
96. 有關聖文德的生平及詳細的資料, 參閱 *Opera Omnia*, Quaracchi, 1882-1892; E. Smeets, “S. Bonaventure,” in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. 2, pp.962-986; 見前引 P. Pourrat, vol. 2, pp.176-184.
97. 參閱前引 F. Cayré, p.498.
98. 參閱前引 Y. Congar, pp.117-120; E. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, Paris, 1924.
99. E. Smeets, “Bonaventure,” in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. 2, p.967.
100. 有關聖文德的事, 參閱 *Opera Omnia*, Quaracchi edition.
101. 參閱前引 E. Smeets, p.977.
102. 參閱 De Wuff, *Histoire de la philosophie médiévale*, p.291 E. Longpré, “La théologie mystique de S. Bonaventure,” in *Arch.*

- Francis. Hist.*, Vol. 14, 1921.
103. 參閱前引 F. Cayré, Vol.2, pp.497-526; 前引 P. Pourrat, Vol. 2, pp.176-184; 前引 J. Leclercq, pp.370-377.
 104. 參閱 Helyot, *Histoire des ordres monastiques*, Paris, 1721; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der Katolischen Kirche*, 3 ed., Paderborn, 1933-1934., 前引 J. Leclercq, pp.474-480.
 105. 參閱 M. Vinken, “Croisiers” in *Dict. hist. géogr. eccl.*, Vol. 13, pp.1042-1062.
 106. 見 D. Gutiérrez, “Ermites de Saint Augustin,” in *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 4, cols 983-1018.
 107. 參閱 A.M. Lépiciér, *L'Ordre des Servites de Marie*, Paris, 1929.
 108. 參閱 C. Mazzarini, *L'Ordine Trinitario nella Chiesa e nella Storia*, Turin, 1964; “Mercedarios,” in *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeoamericana*, Espasa, Madrid, Vol. 34, pp.816-819.
 109. 參閱 J. Zimmerman, “Carmes,” in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol.2, cols. 1776-1792.
 110. 參閱前引 J. Leclercq, pp.344-372; E.W. McDonnell, *The Béguines and Beghards in Medieval Culture*, New Brunswick, N.J., 1954; J.B. Porion, *Hadewijck d'Anvers*, Paris, 1954; Vernet — Mierlo, “Beghards” and “Béguines,” in *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 1, pp.1329-1352.

7. 狄尼修派靈修和新式虔敬

我們按照嘉里¹的劃分，把這一章歸於狄尼修派靈修。不過，這個名稱應該加以解釋。首先，這是指新柏拉圖主義的復甦，指德國籍道明會士所推行的奧思定靈修，因為他們對這時期荷蘭基督徒的生活，有很大的影响。第二，在依賴道明會的理性傳統之餘，這一派的靈修反彈出傳統而向奧祕的、默觀的偽狄尼修派的靈修路線發展（偽狄尼修活於公元五百年）。第三，這是拉丁國家對日耳曼和安格魯撒克遜國家擴大精神影响的結果。在這一章裡，一方面簡介，一方面也按照不同的國家文化和民族特性，劃分不同的靈修學派。

這個靈修新派別的領袖是厄克 (Meister Eckhart)，德國籍的道明會士，他後來被指斥有泛神論傾向。他的門徒包括兩個德國道明會士滔略 (John Tauler) 和蘇叟 (Henry Suso) 及荷蘭雷斯博克 (John Ruysbroeck)。在英國，在羅里 (Richard Rolle)，希頓 (Walter Hilton) 和「不知之雲」²的作者領導下，狄尼修派靈修的理論比較溫和。此外，值得一提的還有嘉爾篤會士力橋 (Denis Rickel)，他也是屬於同一個靈修學派的，到他為止，中世紀的靈修神學可說是結束了。

在討論狄尼修派幾位靈修大師的卓越成就以前，我們應該先探討一下，導致這個靈修運動的萌芽和成功的事件。雖然，神學大家如聖多瑪斯亞奎納和聖文德的著作，也論及奧祕的默觀，但一直到十四世紀，這個題目才成爲熱門及專門的研究對象。有利於這種神學發展的一個主要的情況是，這期間熱心而且受過教育的女性的數目，大量增加，她們聲稱得到各種不同類型的神祕經

驗，因此急於尋求靈修方面的指導。

在十四世紀初，有數量驚人的女性宗教人士撰寫靈修文章，她們描寫她們神妙的訂婚或神妙的婚姻。漸漸地，這「神妙的神婚」(Brautmystik, mysticism of spiritual marriage) 成了厄克的「本質的神祕學」³ 主要的特色之一。無疑，這個運動有它的偏差。照瑟維的觀察：「在十四世紀，整個萊茵河谷充滿了宗教的狂熱者：北真團和北格團以及自由之神兄弟團的團員，他們中有些是自重和受約束的，有些卻不然。」⁴

早在1292年亞莎方堡會議 (Council of Aschaffenburg) 已提議壓抑北格團和北真團；在1306年，科倫會議指責他們行為可恥和講異端，並責怪他們煽動教友攻擊方濟會士和道明會士，最後，維也納大公會議(1311年)判決禁止他們所倡議的八條教義和公開指責他們虛假的神祕主義。然而，不是所有北格團和北真團的成員都是罪有應得。麥得堡的麥琪蒂就是其中一個很好的例子。她是北真團的一員，她的奧祕靈修生活，達到很高的境界。她與聖歐德 (St. Gertrude) 和赫克本聖瑪琪蒂，同是在海芙達的熙篤隱修院⁵ 皇冠上的三顆寶石。

海芙達的奧祕靈修者

在海芙達的熙篤隱修院的廢墟，如今仍靜靜地躺在艾斯里本附近的薩克森。這間隱修院由赫克本郭德 (Gertrude of Hackeborn) 創立，培育了三位聖德很高的女子，她們的著作，對於中世紀德國的基督徒生活，影響很大。他們之中最早的一位是麥得堡的麥琪蒂 (Mechtild of Magdeburg, +1282 or 1297)。她是北真團團員，與熙篤會修女的聯繫很密切。她在1270年加入海芙達的隱修院以前，靈修已達到很高的奧祕境界。在隱修院內，她

完成未進隱修院以前，在她的道明會神師指導下所寫的一部書：*The Flowing Light of the Divinity, or Das Fließende Licht der Gottheit*（神光照耀）的最後一章。書是以粗俗的德文寫成，後經修飾成高雅的德文，更由諾德根亨利（Henry of Nordlingen, +1345）譯成拉丁文。

此書以一個靈魂和基督對話的形式，描寫奧祕的經驗和狂喜的共融。麥琪蒂的教導最基本的要點是：靈魂應該淨除一切透過五官而來的東西、記憶和想像，甚至它自己的德行，以便達到與天主共融。在靈魂的本質，在它最純淨的狀態下，轉化性的共融才能出現。緊隨聖伯納的教導，麥琪蒂的道理很明顯是以基督為中心的，但也提出了「本質的神祕學」，這套學說後來由厄克加以推廣。⁶

赫克本聖瑪琪蒂（St. Mechtild of Hackeborn, +1299）是海芙達隱修院創辦人的妹妹，後來她成了該院的初學導師。在她的指導下，隱修院出了許多聖德高超的修女，其中包括聖女大歐德（St. Gertrude the Great）。赫克本聖瑪琪蒂以篤信耶穌聖心而知名，也是極力推行這項虔敬活動的領袖。

聖瑪琪蒂從來沒有意思用文字把天主賜給她的許多恩寵記錄下來，但大歐德卻把這些事一一寫下，交給瑪琪蒂核准。就這樣，聖瑪琪蒂的作品：*The Book of Special Grace*（特別恩寵之書）面世。這是一部充滿感恩與喜悅的書，完全沒有提到苦楚或痛苦。這部書流傳很廣，因為可作為基督徒生活的指南。書中討論基督徒的德行，恭頌耶穌聖體的指示、祈禱的練習和參與禮儀的方式。⁷

聖女大歐德（St. Gertrude the Great, +1302）在五歲那年，由海芙達的創辦人赫克本郭德收錄，就讀於海芙

達隱修院學校。她是個非常聰慧的學生，沉迷於文學的追求以致忽略靈修的發展。在1281年她二十六歲時，見到了基督的形象，此後，她完全改變過來，全心投入熱切的祈禱中，並孜孜不息地研讀聖經和教父著作，特別是聖奧思定、聖國瑞一世、聖伯納和聖維克多的邱格等大師的作品。

大歐德的靈修生活以禮儀為中心，她大多數奧祕的狂喜經驗，都是在參與感恩祭中出現的，通常都是某些字或短句，吸引了她全部的注意力。像聖伯納一樣，她的靈修主要以基督為中心，她對於聖體、基督苦難和基督肋旁的刺傷，特別崇敬。⁸ 1284年歐德得到隱蔽的五傷，同時也經驗到心被刺透的痛苦。

在1261-1302年之間，聖歐德寫成：*The Herald of Divine Love*（神聖之愛的先驅）。不過，有些批評家認為此書不是完全出自她的手筆。此外，在這期間，她也寫成她最偉大的作品：*Spiritual Exercises*（靈修練習）。這些作品的基本理論反映很深的道明會的影響，不過，整個論調卻是聖伯納的基督學。聖歐德非常熱烈地崇敬耶穌聖心，她認為聖心透射着光榮，是盞寶燈，懸掛在天地和她的住處之間。她對耶穌聖心的崇敬，並不涉及任何痛苦或補贖。⁹

另外兩位聖女、聖婦也應該在此提出來，她們是：聖陸嘉 (St. Lutgard, +1246) 及瑞典的聖畢哲 (St. Brigid of Sweden)。聖陸嘉是熙篤會修女，同時也是恭敬耶穌聖心的熱心提倡者。她把這個敬禮的全部神學，集中於愛的焦點上。¹⁰

聖畢哲的靈修純粹是熙篤會式的，集中於基督的苦難和對瑪利亞的虔敬。從堪布斯達拉的聖地牙哥朝聖回來，畢哲的丈夫進了一間熙篤會隱修院，數年後在修院

逝世。從那時起，聖畢哲就越來越由天主直接領導，朝向一個和聖佳琳相似的先知性的召喚發展。她奉天主的命令，指導一些大領袖和教會內的高級行政人員。在她停留在耶路撒冷那半年期間，她得到數不清的基督苦難與死亡的啟示，這些啟示編輯成書，在1492年在盧比克出版。畢哲也是一個默觀女修會的創辦人，這個修會專志於讚美天主和為罪人做補贖。她記述啟示的書，得到教宗本篤十四世的核准為私人性質的啟示，可基於人的信仰而謹慎地接納。¹¹

厄克、滔略、蘇叟

在十四世紀，道明會士和方濟會士，在指導住在禁院內的修女的靈修生活上，成績斐然。其實，有一個時期，德國道明會在一次省會議中，曾提議退出這種輔理修女靈修的工作，因為有太多會士致力於照顧修女的靈修需要。但教廷堅持他們必須繼續這種牧民工作。接着，在1325年，道明會全體會議，公開指責那些會士，輕易指導一些容易誤解這種神學道理的人，度這種精微的默觀生活。

在理性的層面上，有一羣德國道明會士，採用大雅博和新柏拉圖學派的摩伯加威廉的學說（不是因為對亞奎納有什麼敵意）。和他們意見相同的還有斯特拉斯堡的休格和飛來堡的泰利來等。在十四世紀，當天主教的靈修，強烈地傾向基督徒生活和成全中的奧秘成分時，新柏拉圖的方式，似乎比聖多瑪斯的推理和高度理性化的方式，更適合而且是更好的表達工具。

中世紀的靈修是明顯地指向默觀和奧秘經驗；為了達到這個目標，應該做一些刻苦：徹底捨棄自我，完全服從神聖的旨意，排斥一切感覺上的意象（甚至基督的人

性)。他們相信這樣，可以導致天主與靈魂之間，無可間隔的共融；從實際的目標上說，這包括靈魂與天主不可分辨的神聖化的情況。¹²

我們可以想像這一種道理，特別容易傾向泛神論的解釋，事實上，的確有些作者，對於人與天主奧祕地共融的性質，作了過份大意和魯莽的解釋。¹³另一方面，我們也很難期望任何作者，能清楚和準確地描述這個轉化性的共融的性質。

對於十四世紀的靈修有概括地了解以後，我們現在可以把注意轉向在這期間湧現出來，並且是大力提倡狄尼修派靈修的人物身上。毫無疑問，這一派的領袖是德國籍的道明會士厄克 (Meister Eckhart, 1260-1327)。作為一位著名的神學家和傳道者，他在道明會裡也擔任許多重要的行政工作。

年輕的時候，厄克在科倫(聖大雅博於1280年逝世的地方)的道明會隱修院接受神學訓練。稍後，他做了厄弗的省長和色林士亞副省長。他曾兩度任教於巴黎大學，後因擔任道明會在斯特拉斯堡隱修院教職而離開。最後，他回到科倫長住。就是在此時此地，厄克這位有名望的傳道者，捲入一場神學的爭辯之中而被指責傳播不正統的教導。天性坦率而不肯妥協的他，很容易就成為他自己的道明會兄弟迫害的犧牲品。

1326年，方濟會士、科倫總主教、韋尼堡的亨利，委任兩位考核員，審核厄克的教導。他們從他的著作和講道辭中，列出了他們認為值得懷疑的108條命題。厄克奮力為自己辯護，但不成功。他承認有些言論，如果只從字面解釋，可能成為邪說的解釋，但他從來沒有意圖宣講一種違反正統神學的道理。1327年，他在道明會管理的教堂裡，公開宣佈撤銷這些不健康的教導。同年，

厄克向教廷上訴，並聲明願意服從任何決定。他甚至到亞微農在教宗面前為自己辯護，在返回科倫途中逝世。1329年3月，教宗若望二十二宣判厄克教導中二十八條命題錯誤而且屬於異端，其他則判定是不健全和較草率的學說。¹⁴

在神學方面，厄克忠於聖多瑪斯亞奎納的學說，主張理性比意志優越。不過在應用方面，因受亞維萊學派的邁莫尼得士 (Maimonides of the Averroistic school) 和偽狄尼修的影響，他似乎還是過份極端。此外，很可能聖伯納的講道，也深深影響厄克對奧秘經驗的性質的看法。不過，實際上，厄克卻把這些道理推到極危險的邊緣。我們也不應忽略一個事實，厄克很可能認識，甚至深受寶麗德、海德域和麥得堡的麥琪蒂等人的靈修影響，她們這些人都非常強調靈魂必須追求虛無、割捨和一無掛慮的精神。在這種種的影響之下，他所得出的靈修神學是基於兩個互相補足的主題：高度推理的奧秘主義的本質和神婚的靈修。讓我們看看厄克怎樣在他的靈修教導內把這兩個主題結合起來。

厄克認為在天主內，存在與智力是相同而沒有分別的；在天主之外，沒有真正的存在。這樣一來，所有的受造物，包括人在內，從它本身而言是虛無；它所有的無論什麼形式的存在，都來自祂神聖的智力，從亙古到永恆，永遠存在。於是，人被他的虛無所逼，必須返回他的根源之所在的天主。人與天主的接觸點，或達致共融的根本能力，存於智力的本質之內，這智力的本質或者可稱為一種力量、火花或「靈魂的核心」等。厄克說：「在靈魂之內，有一種非創造和不能創造的東西，那就是智力；如果它就是整個靈魂，那麼靈魂也是非創造和不能創造的。」¹⁵

這火花或核心，形成神聖的生活或正規默觀生活的種子，後者可以藉柏拉圖式的發展而達到。厄克不斷地往返於兩個基本的主題之間，一方面是天主的超性，一方面是藉參與而回歸天主的一致性和肖像時，必須做的割捨的工夫。因此，雖然有時他的表達，不免過份極端可能被人從泛神論的角度解釋，不過他仍能掌握一個超越的天主的概念，能限制人與天主共融的程度。這從他在科倫接受審查時對法官的回答可證明。¹⁶

在解釋靈魂與天主共融真正的本質時，厄克說奧祕的經驗源自恩寵，是一個超自然的原則，能即時在人方面激發理性或默觀的活動，不過這也不排除在愛德命令下的意志活動。這樣，靈魂透過直觀和愛，達到與天主奧祕地共融的最高境界，與神聖的本質認同，在天主內，藉着天主，經驗到完全的眞福。

這並不表示，正如他在回答科倫的法官時所說，我們已轉化而改變成爲天主了，而是像在祭台上數不清的麵餅，已轉化成同一的基督的身體一樣，同時，「藉着天主領養我們的恩寵，我們已經和眞正的天主結合，而成爲教會之首的基督的成員。」¹⁷

厄克不只在表達方式上很接近泛神論；他的語言，多少也流露着他所極力反對而且判定有罪的北赫士等人的寧靜主義的色彩。北赫士的異端認爲人在這一生，可以達到很高境界的成全，人是絕對完善的，他可以達到無以復加的恩寵；他不必服從教會或任何道德法律，因爲他超越這一切；他的一切行動都完全符合神聖的旨意。厄克一部分被教會禁止的言論，的確是屬於寂靜主義的解釋。¹⁸

後世對於厄克的教導，意見紛紜。根據丹尼霍、赫得和蒙道納等人的意見，厄克是個沒有什麼創見的經院

學派神學家，他也不是奧祕者，只不過是一個庸才，卻有強烈的發表慾。根據狄胡夫、狄拉格斯、韋伯和奧圖，厄克的意向是正統的，但他表達了艾里真和奧瑪力的異端教導。在這點上，他無意中做了路德的先鋒。最後，基遜、丹弗和郭利夫都認為厄克的教導是天主教的教導，不過不曾得到正確的理解。有些人甚至認為他是康德、叔本華、史賓諾沙、黑格爾、海德格和耶士柏等哲學家的先驅。我們很難明白，一個被譽為對後世許多大思想家有如此深遠影响的人，怎可以被視為平庸的學者。比較中肯的做法是從他評論自己的話來了解他，儘管他有時會用誇大的詞彙表達自己，他從來無意遊離正統的教訓。事實上，他的教導，對於後世的靈修教導和實踐，產生了深遠的影响。¹⁹

滔略 (John Tauler, 1300-1361) 尊厄克為師，但他沒有厄克那種過份的言論。滔略是一位傳道者、靈修導師，但不是一位作家，他和蘇叟同創「天主之友」。 *Institutiones divinae* (神聖的組織) 一書作者的名字是滔略，其實這是由一位嘉爾篤會士蘇利奧將滔略的講道辭編輯而成的一部書。²⁰

和厄克一樣，滔略也討論抽象的主題，儘管他有能力以簡單和生動的例子，表達他所要講的道理，他喜歡採用新柏拉圖主義的詞彙。他也和厄克一樣，強調必須完全捨棄一切外物以達到「精神的赤裸」和內在的反省，或退隱入靈魂的核心——人達到奧祕的默觀的境界。

滔略說，天主是空無，意思是：在我們一天尚未達到這「精神赤裸」的境界以前，天主對我們的經驗和理解就是空無，我們也不能界定祂是什麼。這種精神赤裸對於默觀是基要的。現在，我們只能知道天主不是什麼

而不知祂是什麼；所以，我們有關天主的知識，是透過超越的途徑而不是藉着與受造物的類比而得。因此，直到一切感覺和理性的意象，完全從人的理解層排除以前，人是不可能默觀天主的，因為我們不可從這個途徑認識天主。只有處於精神赤裸下，理性才是被動的，才能接受外物，也因此才能經驗與天主密切的共融。

另一方面，人生活在三種層面上，即：感覺、理性和優越的層面：「心」(Gemüt)。藉着禁慾和割捨，人可以提升上來，超越概念和意象的認知層面，而進到靈魂的核心。這涉及透過積極的苦修以抑制低層的慾念，使意志完全服從天主的旨意。我們不可能給靈魂的核心命名，正如我們不能給天主命名一樣，儘管靈魂的核心賦予官能運作的功能，它和這些官能是截然不同的。

在另一方面，「心」卻比靈魂的所有官能更強有力，甚至當理性和意志在休止的狀態，它也能不停地運作。靈魂的核心是在奧祕經驗的範圍內，同時，既然理性和意志不能接觸靈魂的核心，那麼，默觀的經驗實在是靈魂的自然官能之外的東西。

我們自遠古以來，即已存在於天主之內，就如理念存在於天主的理性，即天主的存在內一樣。這樣一來，自遠古以來，我們就已和天主共融，我們在世上的工作，就是重返這神聖的共融之中。當個人返回靈魂的核心——聖三居住的地方——人就可達到共融的境界了。但因為理性和意志不能進入靈魂的核心和聖三接觸，所以應由聖神賜予人的兩種禮物：理解和智慧，領導靈魂去和聖三接觸。離開人性生命或知識的每一種形式而進入靈魂的核心，就是進入那個天主在祂的眞如和眞知之內賜予人，和讓人認識祂的深淵之中。這構成了任何受造物都不能介入的，天主與靈魂奧祕地共融和默觀；在

此，在它的核心裡，神聖的本質直接與靈魂結合。²¹

滔略的教導也不是沒有人攻擊，不過他有保西歐 (Blosius)、聖甘尼西 (St. Peter Canisius) 和嘉爾篤會士蘇利奧為他辯護。在十六世紀，滔略的講道辭被禁止在法國、西班牙和比利時傳播；在十七世紀，他的教導被寧靜主義者濫用。直到十九世紀(有賴學者如丹尼霍等人的努力，滔略才能回復他在正統神學應有的地位)，滔略的教義，才從寧靜主義的雲霧中，概括地顯露出來。不過，姬蘇高諾 (Crisógono de Jesús) 卻認為，滔略和雷斯博克，是聖大德蘭和聖十字若望之前最偉大的奧祕靈修學家。²²

蘇叟 (Henry Suso, 1295-1366)，史道渠稱他為「德國奧祕靈修的歌唱家，靈修的抒情詩人，中世紀德國最後的詩人」，²³ 很可能有一個時期，他和滔略都是厄克的學生。²⁴ 他的一生充滿神祕的現象和劇烈的痛苦。他的著作合編成以下各部書：*Little Book of External Wisdom; Little Book of Truth; Little Book of Letters* (永恆的智慧小書、真理小書、書信小書)；另外，一本自傳是否出自他手筆卻令人懷疑。²⁵

真理小書向我們展示了蘇叟在哲學與神學理論上高瞻遠矚的道路圖；永恆的智慧小書給我們描述一個謹慎的苦修者和切實的奧祕者，在他的講道辭和書信中，我們見到一位銳利的傳道者和一位富有啟發性的靈修導師，秉賦着罕有的神恩。「生命」一書展示他上升聖善境界的連續發展。²⁶

蘇叟根據他個人的經驗寫作，他雖然沒有厄克那份懾人的壓力，也沒有滔略理路分明的層次，卻有他個人近乎天真的甜美，他更近於一位詩人和奧祕者而不太是一位

傳統神學家。在永恆的智慧中，他一開始就建議人默想奧蹟，特別是耶穌和瑪利亞的痛苦，這可領導靈魂對罪惡提高警覺，意識天主審判的嚴刻和做補贖的必要。然後，對人應如何生、死的問題，作了實際的指導後，他再度討論默想基督的苦難和死亡和瑪利亞的痛苦。

真理小書討論祈禱、狂喜、喜悅的等級，但他警告讀者，要留心分辨何者是對異常神祕現象的幻想，和提防北恪團及自由之神兄弟會所提倡的過份消極的寧靜主義。²⁷ 蘇叟認為人必須重生才能與天主共融，這就需要割捨，而且要到靈魂失去對自己的意識，不意識到自己與天主有別而經驗到自己在基督內轉化這種程度。默觀的經驗是不能描述的，不過它必定包含與天主共融，即直接與「唯一又是虛無」的那一位共融而不須任何媒介。人的官能融化在天主內，靈魂隱沒在天主裡；然而靈魂處於這個經驗中仍然認識、摯愛天主。雖然它不明白自己所認識和所愛的是什麼。即使靈魂與至聖者達到這種至高的共融，謙虛仍然是必須的，因為常常有犯罪的可能。

蘇叟按照他個人的奧祕生活經驗寫作，他的作品流露着如此熱切的感情，使人幾乎覺得他的一生，就是一次沒有中斷的狂喜。他的苦修和補贖的行為令人佩服，人們對他錯誤的迫害令人嘆惜；但他最令人難忘的，就是那份英雄式的堅忍，甚至在他自己的道明會裡，他也受到迫害和被奪去教席、被取消神學講師的學術資格。他教導保祿所講的與基督認同的教義，同時，他自己的痛苦，正是他所講的基督的苦難與死亡的活見證。蘇叟在1831年由教宗國瑞十六世立真福品。²⁸

厄克其他許多門徒尚未被人發掘，他們的著作也只有部分保存下來。其中有一部書：*Theologia Germanica*

(德國神學)可能是在1350年，由厄克的一個門徒在法蘭克福寫成。這部書可說是靈修之寶，受到馬丁路德極力推崇，並在1518年出版了其中某些部分。²⁹這是專為平信徒而寫的書，從一個比厄克、滔略甚至蘇叟更傳統的角度處理內修生活。它按傳統的辦法，把靈修生活劃分為煉路、明路及和路三個階段，並強調基督在人的成全之道上的中心地位。人就他本身而言是空無的；只有天主，成全的存在是「一切」。在越來越意識到自己空無時，人就越來越謙虛。因此，謙虛是通向割捨和自棄之門，這使人能自我空虛而讓天主充滿自己。當這種事情發生時，「一切」取代了人的空無。這樣，人就被聖化了。

雷斯博克

在德國之外，受萊茵河西部地區的奧祕靈修者所影響的第一個國家就是荷蘭，³⁰雖然很可能，最早的法蘭德斯奧祕靈修者可追溯到十三世紀。最有影響力的奧祕靈修作家就是雷斯博克 (John Ruysbroeck, 1293-1381)。他大半生的時間都是一位獨修士，死時他是聖奧思定律修會會士，死於卓南道他所創辦的一間隱修院內。1908年羅馬批准以真福者的敬禮恭敬他。雖然他是萊茵河西部地區的奧祕靈修者的直系人物，有些學者推崇雷斯博克為一個傑出的靈修學派——法蘭德斯學派 (The Flemish School)——的領袖和新式虔敬 (devotio moderna) 的創始人。至少，他是萊茵河西部地區奧祕靈修者與郭魯德 (Gerard Groote) 之間的過度點。³¹

除了德國作家之外，雷斯博克還受其他神學家的影響，例如：聖奧思定、偽狄尼修、聖伯納和維克多律修會的各神學家。和萊茵河西部地區的奧祕靈修者一樣，

他寫作的目的是要解釋，一個人如何並在什麼程度上與天主共融。不過，他常常很小心避免沾上任何泛神論的污點。他在他的書：*The Book of the Highest Truth*（至高真理之書）這樣說：「任何受造物都不可能達到喪失受造的本性和變成天主那樣聖善的地步。」他非常尊重傳統，並肯定，奧祕靈修神學如果沒有歷史意識就要成為狂妄和錯誤的根源。

雷斯博克的靈修教導包含三種元素：模範、內向和共融。模範的基礎就是聖三，天主聖三的親密生活是一種潮汐漲退、向外發放和向內收斂的生活，源於天主本性的至一，並引發為三位，再以天主聖三的身分，重返無限成全的至一之內。人可以在某種方式下分享這種神聖的生活與運動，因為有模範的理念存在神聖的理性之內：人的靈魂來自天主、創造者，並擁合理性、記憶和意志這三種精神能力。

但人的靈魂必須重建它的統一，這就要透過內省的工夫，重返它內在的三個階段：積極的生活、內心的生活和默觀的生活。積極的生活是指德行生活；內心的生活是指恩寵和效法基督的生活；默觀的生活是品嘗和經驗天主的生活。

要在靈修生活上求進步，人必須斬除一切自我中心的約束和擺脫所有受造物的羈絆。然後他才可以接受聖子和聖神傳達的聖父的生命。這構成與天主共融的生活，這共融是如此密切，它超越一切純人性的經驗，不過，靈魂仍可認出這生命和它自己的完全不同。

雷斯博克的著作中，現存的有十三篇論文，但我們以下只討論其中最重要的。³² 題名為：*The Kingdom of the Lovers of God*（愛天主者的王國）的論文，討論聖神的禮物，但因為文章包含一些曖昧的說法，他馬上寫了

另一篇：*The Book of the Highest Truth*（至高真理之書）。在這篇文章裡，他解釋在默觀中與天主共融的三個階段：透過一個媒介、除去媒介、混然而無分的共融。「透過一個媒介而達到的共融」，是由天主的恩寵和德行的工作而促成，假定這時個人已死於罪和死於人較低的本性內的每種不合規的慾念。當靈魂透過它的愛全部的能力，與天主共融時，它在它存在的深處，經驗到這種愛，這時它與天主的共融，就是「除去媒介的共融」。雷斯博克用了鐵在熊熊的火爐中提煉的象徵，比喻鐵塊被火燒得通紅透亮時和火簡直分不開。「混然而無分的共融」，是靈魂與天主可能達到的最密切的共融，不過要常記住一個原則：任何受造物都不可能在實質上與天主合成一體。當基督祈求天主，使他的門徒與他合而為一，正如他在聖神內與天主合而為一一樣時，他所祈求的，就是這種混然而無分的共融。

雷斯博克的成名著：*The Adornment of the Spiritual Marriage*（神婚的裝飾），英譯為神婚，是針對追隨寶瑪迪妮異端的自由之神兄弟會而寫的。³³在這篇論文裡，值得注意的是雷斯博克有關積極生活、內心生活及默觀生活的討論。

積極生活最主要的功能就是死於罪惡，成就德行，當然假定已有恩寵的傾注和皈依天主的行動。這個階段的靈修生活最重要的精神力量就是德行，特別是謙虛的德行。這個時期所追求的目標是透過信、望、愛三德與天主共融，所得到的激發，來自認識和看見基督真面目的願望。

在內心生活的階段，靈魂得到恩寵的光照，它較低層的官能，得到基督的淨化，除去種種幻想和旁騖。靈魂的理性、記憶、意志等三種較優越的能力，在很大的

程度上淨化和強化，以致靈魂的中心，可以感受到天主的觸動，體認天主的召喚，投入甚至更密切的共融和得到更深刻的奧祕經驗的許諾。這個召喚和許諾，都可以在默觀生活中體現，靈魂可以在神聖的光全面光照下，以神聖的模式，默觀天主的本質。這種默觀，可以稱為對超越本質的默觀。這時，靈魂可享受在它的中心與至聖者會晤的喜悅。

雷斯博克的教導，特別是在他第三部書：神婚的裝飾中所析論的靈修境界，受到哲生的攻擊，認為這是泛神論，卻得到遜豪雲若望、赫伯、嘉爾篤會士丹尼斯的辯護，有些學者甚至盛讚他是「奧祕神學的聖多瑪斯亞奎納」，將他置於聖伯納和聖十字若望之上。³⁴

英國的奧祕靈修者

與德國及低地區的靈修運動平行的，是在英國的天主教會的奧祕靈修著作。有關英國的奧祕靈修者，首先值得注意的是，他們不像德國和低地區的同道那樣，由修會成員所啟發或領導。他們大部分是獨立的作家，而且大部分都沉迷於獨自隱修的生活。儘管他們好像受偽狄尼修的影響，其實卻直接以維克多會士為宗師。不過，他們力求切合實際，似乎也有趨向現實的天賦，甚至有時還能對人性的脆弱，保持幽默的態度。³⁵

最早的靈修論著是 *The Ancren Riwe* (女隱士的守則)，是專為隱修的女教友而編寫的。³⁶ 在英國天主教友中，第一位優秀的作家是羅里 (Richard Rolle, +1349)。他在很年輕時已開始獨自隱修。早年，他可能在巴黎大學蘇賓學院攻讀神學，畢業後返回英國。他最重要的著作：*Incendium Amoris* (愛火) 和 *Emendatio Vitae* (生活的改良或成全生活的形式)。³⁷ 關於他的著作，瑟維認為

「對於靈修著述的貢獻不大，不過這些作品告訴我們不少有關他自己的事，而他的生活也充滿趣味性，充份說明一種自發地傾向默觀的意願。這似乎正是他那個時代的特徵。」³⁸

他雖然過獨自隱修的生活(甚至對於團體隱修生活，頗為不屑)，而且也在相當年輕時已得到奧祕經驗的恩寵，他卻經常對神職界作出嚴厲的批評。同時，他對於在學校受正規神學訓練的神學家也多有不滿，因為他認為謙虛的默觀是由上面而來的智慧所教導的，「那些由求獲而不是注入的智慧所教導的，那些腦子脹滿條理分明的論證的人，會帶着輕視的口腔問：『他從那裡學來的？他從學於那一位博士？』他們並不承認，熱愛永恆的人是由一位內在的博士教導，他比他們自己更淵博、更流利，因為他們一向都是從學於人和總是為了虛榮而研究。」³⁹

羅里認為默觀是理性的運作，領導靈魂在愛中與天主共融。默觀的對象是聖三，是不可知的；因此，默觀是模糊的，它主要的性質是愛和喜悅。

虔敬基督，特別是對他的苦難，以及恭敬瑪利亞，在羅里的著作中特別顯著。他認為聖神的活動，能透過他的禮物，滲透到默觀的最根本處。講到基督徒的一般的靈修，羅里強調愛德的重要性；但在處理愛德就是愛天主和愛近人時，他把重點都放在愛天主這一面，使人覺得他似乎要把兩種愛對立起來。這可能是他過份專注於默觀和奧祕經驗的必然後果。

有些人批評他相信感覺的奧祕現象，是奧祕經驗的本質，但這不是中肯的批評。⁴⁰相反，他在「生活的改良」(第二章)中明顯地說：「在愛的這個程度或階段，是貞潔、聖善、善意的愛；唯獨愛摯愛的那一位本身，

而不是愛祂的禮物。」最後，羅里不太、甚至不重視神師的職務，因為他認為靈魂真正的導師是謹慎的德行；智慧的恩賜，可使這德行成全。

被譽為十四世紀最美麗的靈修著作：*The Cloud of Unknowing*（不知之雲，鄭聖冲譯，光啟出版社），由一位佚名的作者寫的。這是「反面」（apophatic）的奧祕神學的最好的例子，因為它從反面處理天主的問題。既然天主是難以形容的，我們不能知道祂是什麼；我們只能知道祂不是什麼。這篇論文完全符合始於偽狄尼修，發展於聖維克多利哲和萊茵河西部地區的奧祕靈修的傳統；它後來傳入西班牙而由聖十字架若望發揚光大。不過，如果因為它極端的理想主義和反面的表達方式，而把不知之雲歸於排除天主的位格的作品內，這樣做就未免過份了。⁴¹

不知之雲是最負盛名的著作，但不是唯一的佚名作品。另一部更深入的書，題名為：*The Book of Privy Counsel*（私人輔導之書）提到不知之雲和 *Epistle of Prayer*（論祈禱的書信）是由同一位作者寫的。第四部不署名的作品是：*Epistle of Discretion of Stirrings*（辨別蠢蠢欲動的思念），另外三部是翻譯和匯編的作品：*The Denis Hid Divinity*（狄尼的隱藏的神性）是偽狄尼修的奧祕神學的自由譯本；*A Treatise of the Study of Wisdom that Men Call Benjamin*（論學習人稱本雅明的智慧）取自聖維克多的利哲所著的小本雅明；*A Treatise of Discretion of Spirits*（論辨別神類）是根據聖伯納的數篇講道辭編輯成的。⁴²

以上各書的基本論點是：默觀祈禱不過是每個基督徒秉賦的普通恩寵的深切化而已；是透過愛而不是知識獲取的。作者一開始便引偽狄尼修的教導：「最適合的

認識天主的方式，就是藉不認識而認識。」他並不否認，我們總可以透過類比的方式，對天主多少有點認識，但應該清除腦子裡的所有概念和意象，這樣信仰才可以作為「愛的盲目震盪」的基礎。

默觀的奧祕知識，植根於信仰上，由愛所激動並在智慧內成全。瑪利亞瑪達肋納就是最好的榜樣，她深深被基督的神性所吸引，當她跪在他面前時，有關他身體的任何概念或意象，完全從她腦海中排除了。同樣，當默觀者對天主的愛向外伸展，去接觸和擁抱天主時，他是在一種「黑色的知識」裡看見祂。

默觀的知識是超概念的，這也說明了它有晦暗一面的原因，以及概念和形象，可能成為妨礙默觀的理由。因此，在默觀裡，可能會從概念的知識，轉移到直覺的、經驗的、無意象的知識，以便愛運作。作者認為這種愛的知識在智慧中達到成全。這智慧就像燃燒的蠟燭，光照它自己也光照在它周圍的一切。就這樣，默觀的智慧，向基督徒啟示他自己的虛無和脆弱，以及天主難以形容的光榮。

默觀的愛的成全，就是智慧，這智慧雖然常被視為恩寵與愛德的成全自然的結果，其實是自上而來的禮物。然而，接受這種智慧的代價是淨化和完全放棄以自我為中心的一切願望；這是基督徒在靜默中忍受煉獄煎熬的痛苦的黑夜。那些能成功地度過黑夜的基督徒，將能見到新一天的黎明，帶着直觀天主真面目的恩寵而來。於是，基督徒發現自己是「全」的一部分而不是在自己之內的自己；於是透過恩寵，一如本質的天主。人的自我被剝去後，他已在基督內轉化並已在他這一生可達到的、最密切的共融中與天主共融。

根據不知之雲的作者的觀點，每個基督徒，由於洗

禮的恩寵而受召在最大程度上與天主共融。不過，只有默觀的人，才能確實地經驗這份共融。儘管默觀或奧秘的經驗，是在普遍恩寵的潛能之內，因為默觀實在是信仰、愛德和智慧的成全，而且，無論怎樣，它總是一份送給人的禮物，所以，不是每一個基督徒都能得到。

在辨別受召承受救恩和受召進入成全境界這兩類人時，作者說第二類也是受召過默觀生活的人。人可能沒有默觀經驗而仍然得救，但沒有默觀他就不能成全；這就是教會要盡力宣揚默觀生活是最優越的生活的原因。與羅里不同，不知之雲的作者認為人可能有自我欺騙的危險，所以堅持非有靈修指導和辨別神類不可。不過，作為神師的，他自己對靈修生活該有經驗。

希頓 (Walter Hilton, +1396) 是奧思定律修會士，也是一部重要的英語靈修著作：*The Scale of Perfection* (成全的梯階)⁴³的作者。這部書原為指導一位女隱修士而寫的，因此假定默觀是基督徒成全的目標。然而，希頓對基督徒的靈修，比羅里或不知之雲的作者，有更全面的看法。例如，羅里對於積極生活表現，近乎輕視的態度；而不知之雲的作者也把基督徒的成全，限定在達到默觀的祈禱上；希頓卻認為基督徒可以透過積極或默觀生活與天主共融。不過，他的成全的梯階卻專為教默觀者，如何達到成全的默觀生活而寫，這點我們在研究這篇論文時應該時時緊記。

根據希頓，默觀有三類或三種程度：第一，透過他人的教導和閱讀聖經，獲取有關天主的知識和精神方面的東西；第二，感召的默觀，這是恩寵和基督的愛的後果(所有的人都能獲取，對於聖潔的人這是很正常的，它在不間斷的、平安和使人安慰的祈禱後出現)；第三，成

全的默觀，這是聖神的行動，經常出現狂喜、出神和脫離現實的情況。

第三種或最高度的默觀是一種神婚，在這個階段，靈魂可說是化入聖三的意象中。這是一個特殊的恩賜，不是普遍給予每個人，只贈予那些獻身於寧靜慎獨的默觀者，它往往隨着一個深切和痛苦的淨化時期而來。

希頓的默觀神學的發展，可以綜合如下：在墮落以前，人是天主的肖像，由理性較高的官能引導而趨向天主；但墮落之後，人失去了這個趨向而墮入「遺忘、對天主無知而對自己畸形地愛戀的旋渦裡。」⁴⁴

基督徒的努力，包括恢復或重塑過去在人之內的天主的肖像。因為耶穌所立的功勞，人可以達到這個願望了。如果一個基督徒是處於恩寵的狀態下，天主的肖像是以最低的程度在他之內重塑；但如果他既在恩寵的狀態下，又能經驗到聖神在他內工作，他可以在較高的程度上重塑天主的肖像，這是默觀生活應有的情況。可見，默觀生活就是對恩寵生活的覺知；「靈魂開始理解某些它以前憑信仰而認識的東西」，⁴⁵這完全有賴非創造的愛——聖神，停留靈魂之內所致。

過默觀生活的基督徒必須做的第一件事就是渴求天主，或是「一心一意地傾向天主」。不過這個願望所得到的第一個回應可能頗令人失望，因為當靈魂轉向內心尋找天主時，它找到的不是天主的肖像，而是罪的肖像。事實上，這是一個好的徵兆，因為意識到我們自己的軟弱和有罪，激發我們去根除在我們之內的邪惡的決心，使我們能把自己完全交給天主。死於自己和死於罪，希頓形容為「上耶路撒冷朝聖」和「度過黑夜的一段旅程」。這種生活包括黑暗、痛苦、考驗，但漸漸

地，靈魂會得到憐息，因為「耶穌，他本身是愛和光，就在黑暗中——無論這黑暗是如何令人痛苦或是多麼平安。」

諾域的朱麗安 (Julian of Norwich, +1442) 被視為靈修史上的重要人物，完全是因為她超卓地証實了「恩寵在奧秘生活中的彰顯和施展的工作」這句話。正如瑟維所說：

受到異常的眷顧和特殊經驗的她，無疑是個非常平衡、謙虛、明智和仁慈的人；她所蒙受的這種性格上的特惠和恩寵的禮物，自然足以證明她所做的一切，都是正確的。在她獨一無二的著作：*The Revelation of Divine Love* (神聖之愛的啟示)裡，她不像一位教師或導師，為那些單獨啟程到一個國家去探險或只想認識這個國家的人，特別帶來了一幅地圖或一份概括性的資訊，而像一位旅者，滿載她所經之處的種種第一手資料回來。⁴⁶

我們可以看到，她所提供的教導，常在兩個極端之間往返：一方面是意識和明認天主對人的好處；另一方面意識到自己的罪狀。不過，她再三強調的主題是愛的實況和「一切都會好轉」的信念。

朱麗安是屬於諾域聖朱麗安教堂的女隱修士。這個小鎮，從它所有的隱修院數目而言，堪稱為「小羅馬」。她所著的啟示(或顯示)之書，記述了她曾在一天之內得到十五次啟示和當天晚上，跟着又得到另外十六次啟示。這部神聖之愛的啟示，一共有兩個不同的版本，第二本於第一本完成了許多年之後寫成，比第一本長得多。⁴⁷

儘管朱麗安強調神聖之愛，儘管她堅持靈魂必須對天主的仁慈有信心，她卻把全副注意力集中於她那個時代的救靈工作上。主對她的回應，對她來說，是一個不斷重複的重唱曲：「一切都會好轉；一切都會好轉。」結果，即使是罪人也可以信任神聖的仁慈和知道天主愛他們；事實上，朱麗安認為那些為自己的罪做補贖的人，便能因此而找到喜悅的動機。對於那些憂慮將來的人——關心他們自己或別人是否能升天堂——朱麗安說，對於這個問題，沒有人能夠確知，但「一切都會好轉」。最後，有一點很有趣的，朱麗安是歷來極少數的幾個提到天主的母性的靈修作者之一。她所得到的全部啟示，都在她似乎一脚已踏在死亡的門檻上，雙目注視着耶穌的苦像時獲賜的。

羅里和諾域的朱麗安……與歐陸的奧祕靈修明顯地相反，尤其是與厄克和雷斯博克，有顯著的不同。基本上說，他們都教導同一的教義，但後者偏重推理，喜從事分析靈魂與天主共融的性質，並為之下定義。他們也講求實際，但英國的作者卻是徹頭徹尾的實踐主義者，這是不是民族性使然，他們絕大部分人的性格都不近於抽象的推理，這當然是找不到答案的，不過，事實確然如此，而且令人驚訝。無疑奧祕靈修運動，在英國不像在歐陸那樣廣泛地散佈。在這個國家，我們一點也聽不到那些少數派如：北恪團、自由兄弟會等，深深陷於全心全力地，不明智地追求默觀的危險中。無論如何，這個運動在英國也散佈得相當廣泛，以致教會當局也注意到它的危險。這無疑也是甘碧⁴⁸被人懷疑和受到許多考驗的原因。⁴⁹

新式虔敬

雖然雷斯博克的影响，由一些作者如方濟會士赫伯 (Henry Herp, +1478) 的延續，並傳播到法國和西班牙，不過此時又有另一個與英國靈修很相似的潮流，在歐洲低地區發展起來了。這個新的運動，布殊 (John Busch) 稱之為新式虔敬 (*devotio moderna*)⁵⁰，它得以擴展，主要是因為許多真誠的基督徒，對於德國和法蘭德斯作者錯綜複雜的推理，感到厭倦和煩悶。這個新的趨勢卻給人提供感性的靈修，可以滿足那些虔誠的基督徒的實際需要，而又免除了過量的神學推理，不必再為在奧秘生活的最高階段與天主共融的神學問題費心。以下數段是師主篇的摘錄，充份顯示許多人都倦於對基督徒生活採取推理的步驟：

你縱使能對於天主聖三作深入的討論，但沒有謙虛的德行，最後反而令天主聖三不悅，這於你有什麼好處？其實，高超的言論並不能使一個人聖善和正直，反而有德行的生活，使他能成為天主所鍾愛的人。我認為經驗「良心不安」，比窮思「良心不安」的意義更好……

除去對於追求知識的過份渴望，因為這是造成分心和欺詐的原因。學者很喜歡表現智慧或被他人稱為智者。許多事物的知識對於靈魂一無價值。關心對於他的救恩全無助益的事，這人愚不可及……

如果人們能像他們發掘問題那樣勤勉地根除邪惡，種植德行的話，他們就不會犯這樣大的

罪，人與人之間，不會有這許多醜行，隱修院裡也不會這樣鬆散。⁵¹

德國及法蘭德斯作家引起基督徒反感的另一個原因，是因為他們的學說所導致的錯誤和誹議。無疑，像雷斯博克這樣的人，必定常被人錯誤地引述，不公正地被指責引起錯誤的奧祕經驗、幻覺和異端；但像郭魯德和哲生這樣的人，必定會不惜一切代價，以掃除虛假的奧祕靈修的浪潮為己任。此外，他們也常可以振振有詞地舉出，厄克被教廷禁止的一系列論題作為反對的理由。

第三，這期間，整個教會都顯示了革新的需要：宗座出現分裂，神職人員和修道人士在道德方面放縱，教友之間奉行錯誤的奧祕靈修。現在所需要的，是教會的革新和教會結構的徹底翻新。虛有其表的基督徒生活堂而皇之地確立起來，但毫無生氣；基本的神學原則時有人提出爭論；雖然傳統的理想也不斷有人教導，但欠缺實行。⁵² 教會此時正面臨文藝復興，基督教的反叛和脫利騰大公會議幾件大事。

荷蘭的改革運動的領袖是郭魯德 (Gerard Groote, 1340-1384)，一位獻身於傳道的執事。他死後兩年，他的追隨者組織了一個團體叫做「溫德士涵的兄弟共同生活團體」。⁵³ 和他所有的團員一樣，郭魯德對於雷斯博克和萊茵河西部的奧祕神修者的教導非常熟悉，不過他主要的注意力都放在教會的改革上。他非常激烈地反對神職人員的放縱，甚至招致教會當局不友善的對待，且被烏特力廢除他的傳道權。有些作者認為郭魯德是基督教改革的先驅，⁵⁴ 但無論是他本人或是他所領導的運動，都從來沒有不服從教會的表現。

反對推理奧祕靈修的神祕理論的他，自然會傾向於培育一種大眾化的、實際的、完全脫離理性主義的教

導。他更關心普通的基督徒的信仰生活，對於冗長地討論積極和默觀生活的活動，興趣不大。他認為這是不切實際的。⁵⁵

他的默觀論可濃縮為一句話：默觀是愛德的成全。他所堅持的，也和萊茵河西部地區的奧祕靈修者一樣，是神貧、自我抑制、割捨和道德實踐。如果基督徒要尋找模範，他可以模仿在神聖的人性之內的基督。我們可以被人領導着，透過基督的人性，默觀他的神性，這涉及從感覺形象，進步到某種精神和諧的境界。講到奧祕的現象，郭魯德堅持，分辨真像的基本規則就是它們所結的果實，例如理智清明或愛德增加等。⁵⁶

和溫德士涵團體其他的團員一樣，郭魯德獻身於傳道和靈修研討的工作。他的風格是格言式的，大部分是精簡切實的指示或教導，但不作詳盡的解釋或辯証。在郭魯德和他的大弟子雷德衛 (Florentius Radewijns, 1350-1400) 的努力下，許多宗教團體革新了。雷德衛是他們這個兄弟共同生活團的真正創辦人和導師。郭氏另一位有名的弟子是謝博 (Gerard Zerbolt, 1367-1398)，他撰寫了一套默想法則，由後來嘉爾篤會在慕尼黑衛山的隱修院院長嘉爾加 (Henry de Calcar, +1408) 和方濟會士赫伯修訂。再稍後，又由蒙比亞 (John Mombaer, +1501) 加以系統化，使後世的修道人士獲益匪淺。⁵⁷

不過，新式虔敬這個運動最負盛名的作家當然要推甘比思 (Thomas Hemerken à Kempis, 1379-1471)。多年來，他一直是聖奧思定律修會在芝華里聖厄若思山隱修院的初學導師。一般都認為他就是師主篇的作者，不過這不是他唯一的著作。⁵⁸他所有的著作，都是為培育或陶冶投身於宗教生活人士而寫。這些作品或是教人克制，如師主篇和靈魂的私語等，或是歷史性的，如郭魯

德傳及史耐丹聖利雲娜傳等。

師主篇一直以來都受到定期的讚譽或批評，但它可能是在天主教歷史中，最廣泛流傳的一本書，僅次於聖經而已。對於批評他的人，我們想提出幾點：師主篇是出自反對推理靈修的反響運動；這是專為過隱修生活的男女而寫的，寫於一個高呼教會改革和更新的年代。這也說明了它明顯地反對理性主義、堅持脫離世俗和不斷地強調悔改和歸依的原因。全書忠實地追隨新式虔敬的基本教義：真正的靈修生活就是師法基督，基督徒藉着默想基督神聖的人性，可以進入默觀他的神性及達到與天主共融，解放靈魂的境界。所有誠心誠意的基督徒都可以達到這個目標，同時，如果達到默觀的境界，也可能直觀天主，不過，這和真福的直觀，無論在其本質和時間的延續上都很不同。默觀本質上是愛德的運作。

要重組師主篇的材料，使它有一定的程序，這首先必須承認，靈修生活是一種內心的生活；其次，最艱巨的交戰，必須在一個人自己的靈魂之內進行。明白這一點，師主篇就可以為靈修生活定下第一個條件：認識自我：「這是最大和最有益的教訓：真正認識自己和輕視自己……謙虛地認識自己比深入研究科學，更能確實地通往天主。」⁵⁹

不過，我們只能從捨棄自己和在一切受造物中認識自己；當基督徒這樣做時，他是面對自己的罪咎與不幸的挑戰，這促使他在謙虛和懺悔中轉向天主。⁶⁰這樣，他能使煩擾不安的良心平靜和享受心靈平安。不過，在這時期，靈魂需要穩定，因為常有反覆的危險。「一個疏忽和放棄決心的人，必定會在多方面受誘惑。」⁶¹只有妥善控制種種的激情，才能確保穩定或持久，因為激

情是最容易受到刺激而有所反應的，因此，人的工作就是根絕自愛之心：

使自己常常服從，這樣理性必能常常控制感性，而理性是在一切事上服從(天主)，這樣，理性就能征服人並成爲世界之主。如果你想達到這樣高的境界，你必須在一開始就威武地從事除根的工作，以便根除和毀滅一切祕密地傾向自我、一切自私和對世俗財富的不安分的願望。人過份愛自己，這種惡癖是萬惡之根，必須剷除……凡願意自由地與(天主)同行的人，就必須抑制他自己的一切狡詐和不合法的愛戀，剷除眷戀，任何受造物的自私的愛。⁶²

師主篇用了一個很特別的字來說明死於自己：捨棄 (**resignation**)，意思是棄絕自我和完全服從天主。事實上只有兩個極端——天主和我自己；因此，死於自己必定包含服從和投向天主。雖然默想「末世」可以產生很強有力的動機，但要真正做到死於自己，必須依賴天主恩寵的幫助。

靈修生活的第二個階段包括「仔細觀察我們之內的若干本性與恩寵的活動。」⁶³當一個人，越來越趨向默觀，對自己的認識，逐漸加深，並奮力保持完全投向天主時，他會經驗到本性與恩寵之間的張力。柏天奴 (**Plotinus**) 在他的著作：*Enneads* (九神)中，描寫這種情形是一匹黑馬和一匹白馬，套在同一輛馬車上，向着相反的方向奔跑。聖保祿以屬神的法律，對抗屬血肉的律法，來說明人的內心鬥爭(羅7：14-25)。甘比思用很大的篇幅，以類似聖保祿愛德的訓導那種方式(格前13：1-13)，詳盡地描寫這種情況：

本性是狡猾的，吸引了不少人……恩寵與簡樸

同行，遠離一切的邪惡，不欺詐，無論做什麼，純然為天主……

本性不願被抑制，也不能受約束……但恩寵研究如何抑制自我，抗拒感性，尋求服從，渴望被克服，並不希望按照自己的自由而行，願意服從紀律，不欲對人發號施令，唯願永遠活着、站着，屬於天主之下……

本性為她自己的私利而勞苦……但恩寵並不考慮何者對她有利或有益。本性欣然接受榮耀與尊重，但恩寵忠實地把一切光榮與尊敬歸於天主。

本性懼怕被羞辱和受輕視，恩寵樂意為耶穌之名受指責。

本性愛閒散和身體舒適，但恩寵不能閒散，切願投入工作。

本性尋求新奇和美物……恩寵安於清簡和卑微……本性崇尚短暫的事物，為俗世的收穫而慶賀，因物質的喪失而煩惱，輕易被每一個眼色、每一句話而刺傷或挑撥；但恩寵高瞻遠矚，既不眷戀既往，不傷已失之物，也不因粗重的說話而激怒……本性貪得無厭，惡施而喜受……但恩寵慷慨而心靈開放，遠離自私，安於貧而樂於施，認為施比受更有福。

本性傾向於自己的同類和受造物……恩寵受天主和德行吸引，棄絕受造物、逃避世界，憎恨肉身的慾望，約制遊蕩和閒散，不喜公開炫耀。

本性追求外在的安慰，享受感性的滿足；但恩寵只尋求在天主內的安慰……

本性爲她自己的利益和興趣而做一切……但恩寵既不追求短暫的事物或任何報酬，只追求天主作她的報賞，除了追求有益於獲取永福的事之外，她也不追求現世生活之所需。

本性爲交遊廣闊而沾沾自喜……但恩寵甚至於愛她的仇人，卻不因爲相識滿天下而揚揚自得，對於門戶出身也不屑一顧；她愛貧窮甚於富貴；對無知者比對有權勢的人更多一份同情心……

本性輕易埋怨需求不足，煩憂纏身；但恩寵以絕大的毅力承擔貧困。

本性把一切包攬在自己身上……但恩寵卻把一切歸於天主……

本性對祕密好奇，好打聽新聞……喜歡憑五官經驗事物，欲求成爲公衆注意的焦點，做事爲爭取讚美和引起他人羨慕；但恩寵不打聽新奇事物……反而教導人約束五官，避免虛浮的自滿和誇飾，謙虛地隱藏值得讚美和羨慕的成就，並從一切事物和知識，尋求精神收益的果實，讚美和光榮天主。⁶⁴

在靈修發展的第三個階段，基督徒對天主的力量，對祂透過助佑所表示的對所有人的關心，透過基督而賦予人的救恩所表現的仁慈及美善，已有深刻的覺知。對於天主對人的洞察和守護，基督徒應該滿懷敬畏，但首要的應該是愛德。一個人的愛德，應該隨着他認識天主對人的仁慈而相應地增長。其次是謙虛，這是在師主篇內一再出現的主題之一，就和隱修院的靈修一樣，也是一再強調謙虛的德行。除了在救主基督之外，還有什麼更能

表現天主的善呢？因此，基督徒透過基督，在基督內與天主共融。

師主篇教導的靈修以基督為中心，以聖經所說的，基督是道路、真理和生命(若14：6)為基礎。基督徒必須不斷默想主的苦難和死亡，才能持續地完全服從天主；追隨基督就是走「高貴的十字架之路」；與基督共融是在領聖體時在喜悅中所經驗的。不過，甘比思一直提醒他的讀者，與基督共融就是與天主共融，也就是與聖三共融：

我讚美祢，天上的慈父，我的主耶穌基督的父親，因為祢曾屈尊就卑，垂顧卑微脆弱的我。仁慈的父，安慰之父，我感謝祢，儘管我不堪當，祢竟時時惠然撫慰。我要永遠偕同祢唯一的、神聖和施慰的聖神，永遠讚美祢、光榮祢。主天主，我摯愛的，當祢惠然蒞臨我心，我之內的一切，將滿溢喜樂歡欣。祢是我的光榮和我心靈的喜悅。⁶⁵

若望哲生

當甘比思和郭魯德，以切實可行的教導，完全避免神學的推理，對當時的推理奧祕靈修，展開「和平之戰」時，巴黎大學校長若望哲生 (John Gerson, 1363-1429)，卻在教義的範圍內，向偏激和錯誤的奧祕靈修開戰。他的上一任校長達亞利 (Peter d'Ailly, 1350-1420) 首先對這些轉向星象和占卜學以便講預言的偽奧祕靈修者展開攻擊。不幸達亞利因為過份暴烈，更因為採用了渥涵的威廉 (William of Ockham) 所提出的道德原則，傷害他自己的目標。簡而言之，他的立場是：任何事情本身都是中性的，一切道德都在於神的旨意。因此，某些事

是罪，是因為天主禁止，而不是因為干犯了天主之內的永恆的法律。因此，一切道德都是相對的，因為天主可以頒佈其他的誡命。⁶⁶

哲生在澄清靈修生活的正統神學的工作上，成效比較大，部分是因為他是神學家，部分是因為他的脾氣平衡而不急躁。他的教導來源是偽狄尼修、聖奧思定、聖伯納、維克多會士、聖大雅博、聖多瑪斯亞奎納、聖文德和嘉爾篤會士、巴爾馬的休格。他的主要著作是：*De theologia mystica speculativa et practica*（理論與實踐的奧祕神學）、*De monte contemplationis*（論默觀之山）、*De elucidatione mysticae theologiae*（釋奧祕神學）。⁶⁷

哲生和偽狄尼修一樣，認為只能透過否定認識天主，不過他反對雷斯博克和萊茵河西部地區的默觀者，認為他們把這個說法推向極端。在哲生看來，推理神學是理性能力的效果，它的對象是真理，奧祕神學是感性能力的效果，它的對象是善；在這兩種情形之下，都可以正面地、有限度地認識天主，至少認識祂是善、是真理。此外，透過對天主啟示的信仰，也可以認識天主和祂的屬性。默觀的對象也不只是天主本身而已，因為有時默觀基督、基督徒的德行或末世等。

至於積極或默觀生活，哲生認為不是所有基督徒都受召過默觀生活；因此意圖領導所有靈魂過默觀生活，是一個很危險的錯誤。有許多基督徒，因為性格或所處的生活實況及責任的緣故，只適宜過積極的生活。實在，那些投身於積極生活的人（例如牧者、修院院長、父母等），忽略他們的責任而追求默觀生活，可能反而犯了罪。這些人可以在生活中有某種形式的默觀活動，不過，一般應該在退省期間進行。那些受召過默觀生活的人，不應該在接受訓練前，隨便嘗試默觀，其次，他們

應該偶然從事一些體力勞動的工作，因為沒有人能在這一生中，不停地默觀過日。

既然默觀的方式，危險性較大，那些覺得自己傾向於默觀生活的人，應該尋找一位神師指導。這位神師自己不但要有默觀的知識，同時也要在生活中實踐他所教導的理論，因為默觀通常是在思想的範圍之內，比一般較冷淡的基督徒更容易陷於錯誤、怪誕的理論之中。有些人，像北恪團團員那樣，竟荒謬地相信能在默觀中，達到與天主共融的人，不必再遵守聖神的法律；因此，他們有些人藉默觀經驗之名，做出許多不道德和遭人非議的行爲。另一些人則分不清自然與超自然秩序的區別，誤以為放縱的激情和感官活動，就是恩寵的運作和超自然的經驗，所以他們也很快就受到肉身刺激的誘惑。再有一些人卻比較傾向於理性的推理，推想一個神學的架構，把他們一去不返地推入過度理想主義和泛神論之中，在他們的驕傲與狂妄之下，許多人不服從教會而公開散佈異端。最後，有些被誤導的默觀者陷於寂靜主義的陷阱，這套主義教人對救恩採取無爲的態度，教人不必祈禱或行善，只把自己完全放在天主手中就可以了。⁶⁸

爲了彌補上述的危險，哲生列舉了一系列辨別神類和評估奧祕靈修教導的規則。所有基督徒都應接受教會的大公會議、教宗、主教和有學識的神學家和那些賦有辨別神類的特別天賦的人士的教導。個別的默觀者的教導，必須符合聖經和傳統。任何煽動激情或壓抑德行的教導都應該拒絕。

辨別神類的恩賜來自天主，雖然藉過去的研究和指導靈魂的經驗，也可以在相當的程度上，獲得這種能力。

首先要注意的是有奧祕經驗者身、心的健康，因為情緒不受約束或幻想力豐富的人，很容易被誤導。同時必須特別照顧靈修生活的初學者和女性。

第二，應該詳細地查問奧祕經驗者自稱所得到的啟示或異象，導師應該極度保留甚至採取懷疑的態度，以免偏向默觀者的說話。哲生甚至提議導師採取嚴厲的態度，以便考驗默觀者的謙虛。

第三，導師應該找出刺激奧祕經驗者講論他們所得的啟示或異象的動機，因為有正確的奧祕經驗者通常都不太願意和他人，即使一位導師，討論這些事情。

第四，但不是比較不重要的一點。導師應該記錄奧祕經驗者的生活狀況；例如他如何承擔生活中的各種責任，他在生活中所表現的德行是什麼，因為正確的奧祕現象，應該有利於個人的成全而不是促成驕傲的機會。

最後一步——真正的辨別神類——是最困難的一步，因為這是辨別整件事的成因是超自然的，或是屬於自然，或怪異性的問題。由神而來的真正的硬幣或是出於幻想或怪異干預的假硬幣，可由它的重量，也就是它的謙虛辨別出來，或是由它的適應性，即他的謹慎；它的穩固可靠，即它的耐力；它的形狀，即它的真理；它的色彩，即愛德的金黃色而辨別。⁶⁹

至於他正面的神學教導，哲生寧取奧祕神學而不注重推理神學，因為奧祕神學促使人與天主共融，鍛鍊耐心和謙虛；推理神學卻導人驕傲狂妄。他所謂的奧祕神學就是對天主的經驗知識，不過他也同時採用推理和實踐的方式處理這種知識。其實，哲生承認，一位推理神學家，可能比一位有確實的奧祕經驗者，更能清晰地解釋奧祕神學；因此，推理的奧祕神學應該指導實踐的奧祕神學。

哲生的推理奧祕神學主要的論點是：反省導致默想，而默想可引發默觀；但默觀本質上是一種感情的運作：它是一份狂喜的愛，它發動靈魂較高的愛好(稱爲：synteresis)，而把激情(感受上的)和意志置諸腦後。屬於默觀或奧祕經驗的愛，是那種能把靈魂提升到與天主共融，能使靈魂充滿喜樂和幸福的愛。

因此，哲生把狂喜的共融和默觀看作同一回事，不過，他清楚地說明這是怎樣的一種共融。這時，較低層的能力，包括想像力和理性，都停止活動了；當靈魂被默觀所攫取時，這些能力都暫停了。心靈開始定注在天主那裡，感受的能力也脫離感覺事物；這整個的運作稱爲「心的反璞歸真」。⁷⁰ 靈魂在天主之內轉化，不過，當他嘗試說明這種轉化時，他在用字上非常小心。靈魂絕不可能在任何情形之下失去它的身分或它自己的存在；因此，靈魂的轉化絕不能解釋爲靈魂返回在天主心靈之內的永恆範本；也不能把促使這轉化的愛，看作聖神(隆巴)；也不能把它看作一滴水，落入一桶酒裡之後的轉化，或是食物進入一個食客的身體之後的轉化，或是像在感恩祭中，餅和酒轉化成基督的體和血那樣。哲生認爲這一切比喻都是不適合的。不過，他也承認不是每一個都是錯誤的。

由於靈魂之內的轉化而導致默觀的狂喜的共融，全都是愛的工作；它促使靈魂的意志與天主的旨意，互相順應而共融。不過，無論這共融是如何密切，奧祕經驗者總是保存他自己的身分和人格。在討論有奧祕經驗者的意志，在什麼程度上服從天主旨意，哲生認爲，把人的意志，與天主「容許」的旨意看成一樣，這是一種很危險的教導(雖然可能是准許的)，因爲這樣一來，人可以說，罪是天主「准許」的，或是靈魂是受永罰的，

甚至可以說奧祕靈修者可以「意圖」他過去所犯的罪或他自己「意圖」受永罰。在此，哲生明顯是指一些奧祕靈修者竟說，既然人所犯的罪，在某種程度上是天主所「願意」的，那麼奧祕靈修者自己，不應希望自己不曾觸犯這些罪(厄克)。⁷¹

應該注意的是，雖然哲生認為在默觀和狂喜的共融裡，最主要的是愛，他也並不排斥知識。他認為靈魂如果事前沒有相當的知識，他是不可能接觸天主並享受與天主密切的共融。哲生相信，在默觀的奧祕共融之中，知識和愛都是需要的，不過，他總結說，既然默觀大部分的效果，都是愛的效果，那麼作為「成全的祈禱」的默觀本身，就是那成全的愛了。

至於達致奧祕的共融或默觀的境界必備的條件和工具，哲生說最重要的工具就是勤於默想。他所謂默想，是指個人抱着培育自己在愛與虔敬中成長的目標，潛思默念種種神聖的真理。他並沒有提出一定的默想法則或方法；他尊重個人的自由，讓人自己去適應生活中的責任和需要。

根據上述的情況，很明顯，我們可以看到，哲生在極力按法國的客觀環境，推行新式虔敬，他在這方面起了很重要的影響。作為一個學者，同時又是一個務實的人，哲生既能言善辯，同時又極有建設性。他與低地區的偽奧祕主義搏鬥，同時又一一指出，雷斯博克師法於厄克的理論所涉及的種種危險。在富建設性的工作方面，他為已顯露曙光的新時代，訂下了靈修的進程，同時，至少那個時期，他在感性與推理的靈修神學之間，作了和諧的綜合。他的晚年是在里昂的思麗斯汀隱修院度過的。在這裡，他專心默想，從事於文字和兒童宗教教育的工作。

聖佳琳

當整個萊茵河西部和低地區都澎湃着奧祕靈修的潮流時，宗座分裂卻在意大利引發了一種基督徒的現實主義。在文學世界裡，但丁 (Dante Alighieri, 1265-1321) 的神曲，反映着這個時代的思潮和水平，這也是中世紀靈修最美麗的見証之一。培德肋 (Petrarch, 1304-1374) 致力於促進教會的團結和重返正統，但丁也一樣，呼籲教會改革。不過，支配這個備受困擾的時期，最後終於能成功地使宗座不再滯留亞微農而重返羅馬的重要人物，卻是聖佳琳 (St. Catherine of Siena, 1347-1380)。

佳琳賓尼加沙 (Catherine Benincasa) 生於一個共有二十五個子女的大家庭裡。從六歲起，她已開始把自己奉獻給天主。稍後，她加入了蒙德麗會 (Mantellate)，這是一羣在俗的婦女，屬於道明會第三會的成員。她終身都保持在俗教友的身分，最初是住在家裡過着退省的生活，後來致力於為貧、病及囚犯服務。

二十四歲起，她開始從事廣泛的使徒工作，成了一個調停者以及十字軍的發起人，奔走於城市之間，維持意大利各公侯國之間的調協和爭取教會的權益。歷經無數次的挫敗，即使一個最堅強的靈魂也要喪氣灰心了，佳琳仍然堅持，她終於成功了，教宗國瑞十一世於1377年1月17日返回羅馬。不幸她的勝利維持不了多久，因為教宗吳朋六世獲選，導致另一次的分裂，儘管她曾作無數的祈禱和數不清的懇求，佳琳始終不能挽狂瀾於既倒。

在她生命的最後一年，佳琳每天前往梵蒂岡為停止分裂和教會團結而祈禱。最後，油盡燈枯，她終於1380年4月29日溘然而逝。1461年她由教宗比約二世冊封為聖

人，並在1970年由教宗保祿六世頒佈教會聖師名銜。⁷²

蒙賜五傷——她死後才發現——和神祕的婚戒的聖佳琳，與活力充沛和勇往直前的亞維拉聖德蘭是同一類的人。聖佳琳的主要著作是：*Dialogue*（對話錄），亦稱爲：*The Book of Divine Providence*（天佑之書）。⁷³此外，她還留下了超過四百封信和一些禱文。在她一生中，她曾做過無數靈魂——教宗、主教、司鐸、宗教人士和教友——的神師。因爲佳琳既不能讀也不能寫，她的一切教導，都是向祕書口述的。

在天父與佳琳的「對話錄」裡，佳琳向天主提出四項要求：(一) 爲她自己的聖化；(二) 爲人類的救恩和教會之內的和平；(三) 爲神職界的革新；(四) 求天主助佑、指導一切事物，使靈魂獲得救恩。

從對話錄和她的書信，我們可以看到聖佳琳的靈修教導是以天主的知識和自我的知識爲基礎的。對自我的認識，是謙虛的基礎，而謙虛表示破滅自愛，意識到我們自己的虛無，因爲我們從天主那裡得到我們本身的存在，所以我們明白天主是一切。因此，有一天，主對她說：佳琳，我是自有者；你是那「非有者」。

因爲基督徒成全的本質是愛德，因此，聖佳琳描寫在靈魂聖化的過程中，愛的三個階段：卑屈的愛（混合着對自己的罪罰有深深的恐懼的愛）；圖利的愛（混合着希望得到永遠的補償的愛）；孝敬的愛（爲了天主本身而愛祂，是愛德的成全）。在這種成全的愛的境界裡，個人自己的意志，全部被排除而完全服從神聖的旨意。

聖佳琳非常清晰和精確地描寫奧祕的共融：是意識或經驗到天主臨在於靈魂之內，這和一般透過聖化的恩寵與天主簡單的共融不同。在成全的境界裡，靈魂從不會失去它對天主的意識，每時每刻和各地都是祈禱的地

方，都是與天主溝通的場所。

聖佳琳在每一方面都是聖道明的一個忠誠而可愛的女兒。因此，我們發現她的靈修教導，是極端教義化，而且也是經院學派的。同時，她也有一份熱情、敏感和激情，堪以和她的同鄉聖方濟亞西西匹配。她對於基督的虔敬，特別集中於他的寶血，他為人類的救贖而流的寶血，不過，佳琳也是天主聖三的崇拜者。此外，她也和她的精神父親一樣，是一位默觀的使徒。最後，因為她對於基督的代表那份赤子之愛，和她對教會那份強烈的忠誠，使佳琳既是教會之母，也是教會的女兒。

嘉爾篤會士丹尼斯

這個中世紀靈修的歷史研究，到嘉爾篤會士丹尼斯，這位被郭通寧稱為最後一位經學院派的神學家而宣告結束。⁷⁴ 也許嘉爾篤會比其他修會更成功地發動了新式虔敬的運動，可是，嘉爾篤會士總是選擇一種簡樸的靈修方式，既切實又溫情。的確，直到十三世紀末，嘉爾篤會也沒有出過任何一個著名的作家。⁷⁵ 在這個時期，盧道夫 (Ludolph) 寫成 *Vita Christi* (基督的生活)，是一個有創意的默想基督奧祕的步驟，與過去歸於聖文德名下那本有關基督生活的書類似。這部書可說是師主篇的前驅，同時也是當時最流行的書之一。⁷⁶

在靈修神學界更重要的人物是利橋的丹尼斯 (Denis of Rijkel, 1402-1471)，他可說是靈修學的傳統教導與新運動之間的橋樑。如果我們知道他一生大部分的時間都是在烈日附近的羅爾曼的嘉爾篤隱修院內度過，我們會對他大量的著作(四十四部)和博學，驚佩萬分。⁷⁷ 他孜孜不息地研究聖經，他的神學是屬於偽狄尼修、維克多會、聖文德和哲生這個傳統的。

嘉爾篤會士丹尼斯最大的貢獻是綜合過去所有關於靈修生活的教導，以對各種活動，作一個評價。他的著作是針對所有的基督徒的，不過他也為特別的團體如：主教、堂區司鐸、已婚人士、寡婦、兵士、商人等撰寫論文。他完全相信透過著作，為天主子民服務是他的責任。他說，儘管純默觀生活，比純積極的生活有較高的尊嚴和穩定性，但最高的生活是同時包括活動與默觀的生活，當然各種活動必須是豐盈的默觀生活的自然流露。

丹尼斯依照聖文德的想法，把靈修生活分成三個階段。在煉路的階段，基督徒的全部注意力都放在克服罪和培育德行上；在明路的階段，他的心思都在默想神聖的事物上；在和路的階段，他從默想神聖者而經驗到一份熱烈的愛，以致他的靈魂「整個燃燒起來……好像被神聖的大火燒透了。」

默觀本身可分為兩種：「肯定的推理類」，這是一種由學習而來的默觀，只透過理性而達到，甚至不必需要恩寵和愛德。另一種是「奧秘和愛的默觀」，這是傾注式的，不過也必須有愛德的運作，而且最後須由智慧的賞賜使它成全。只有當愛介入默觀之內後，它才能成為正確的祈禱；只有成為祈禱後，默觀才變成奧秘的默觀。就是在這個時候，靈魂才有對天主那份深切的愛，和一種神聖的觸動，就是靈魂與天主的接觸。

這樣一來，儘管丹尼斯接納聖多瑪斯亞奎的理論，推崇理性，他仍相信，默觀的祕訣就是深切地愛。愛在默觀內的功能就是使知識變成直覺而且直接的。此外，他也和萊茵河西部的奧秘主義者、偽狄尼修等人一樣，認為默觀的知識，是否定的、黑色的知識，因為天主在祂自己之內，不是我們所能描述的。企圖描述他自己的

奧秘經驗的人所使用的語言，必定是否定的語言。個人只能從較低層的默觀——肯定的推理默觀——藉着與受造物的類比，才能正面地、有限地認識天主。丹尼斯和哲生一樣，強調應該不斷地練習默想，通常默想最終會導向默觀。不過，嚴格地說，人不能預備自己達到默觀的境界，因為這是一份恩賜，天主可能把默觀賜予純樸和沒有受教育，但帶着深刻的信仰和熱烈的愛去找祂的人。

嘉爾篤會士丹尼斯「結束了苦修和奧秘的中世紀」。⁷⁸不過，這不是一個和平的結束，因為在十四世紀，人文主義的基督信仰的種子和一種新的異教主義已經種下了，而基督教反叛的隆隆之聲也隱約可聞。從好的方面看，文藝復興糾正了中世紀靈修沉鬱的嚴峻和過度的理性化，也正是基於這一點，它曾得到教會的鼓勵。不幸的是它最後演變成一種異教的人文主義，歌頌墮落的人性和自然秩序，使人唯我獨尊，以致排斥超自然的秩序和永生。難怪基督教的宗教改革，在很大的程度上，是反對文藝復興的異教人文主義的。⁷⁹

也許基督信仰對付人文主義最有效的辦法是引進「靈修操練」和默想的方法。在意大利，本篤會士巴布(Louis Barbo, +1443)，寫了一篇有關默想的論文，同時，在辛乃羅斯的嘉西(García de Cisneros)的努力下，靈修操練這個運動，在西班牙展開了。1500年一本有關靈修操練的書在西班牙的蒙西肋出版。四分之一世紀後，依納爵羅耀拉寫成靈修操練的經典作。方濟會士赫伯(+1477)以一種實際的靈修，取代雷斯博克和萊茵河西部地區的奧秘靈修，在這方面也起了很大的影響。另一方面，蒙比亞(+1500)和路易斯(Louis de Blois, 1506-1566)，也作出了很大的貢獻。

儘管這些人盡了最大的努力，教會此刻已大步邁向一次反叛和裂教的大不幸，其他的因素加上文藝復興，終於帶來了最後的分裂：黑死病、宗教分裂、神職人員生活招人誹議和普通教友的冷漠或絕望的悲觀。禮儀沒落了；這時出現了迷信、崇拜魔鬼，基督信仰變成了一種純屬私人性質的善行，虔敬變成了感情主義。爲了對抗這種種弊端，基督教倡導清教式的嚴厲主義。北歐陷於一片混亂之中，宗座失去了它的威望；基督徒的靈修要在庇里牛斯山南部的西班牙復甦。⁸⁰

註：

1. 參閱 F. Cayfe, *Manual of Patrology*, tr. H. Howitt. Desclée, Paris, 1930, Vol. 2, p.702.
2. 參閱 W. Johnston, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, Desclée, New York, N.Y. 1967.
3. 萊茵河西部地區奧祕靈修作品選編有：S.M. Gieraths, *Reichtum des Lebens. Die deutsche Dominikanermystik des 14 Jahrhunderts*. Düsseldorf, 1956; H. Kunisch, *Ein Textbuch aus der altdeutschen Mystik*, Hamburg, 1958; F.W. Wentzlaff-Eggbert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Tübingen, 1947.
4. 見 G. Sitwell, *Spiritual Writers of the Middle Ages*, Hawthorn, New York, N. Y., 1961, p.75.
5. S. Roisin, "L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de la spiritualité au XIII^e siècle," in *Rev. Hist. Eccles*, Vol. 39, 1943, pp.343-378.
6. 有關麥得堡的麥琪蒂更詳盡的資料，參閱 H. Tillman, *Studien zum Dialog bei Mechtilde von Magdeburg*, Marburg, 1933; J. Ancelet-Hustache, *Mechtilde de Magdebourg*, Paris, 1926.
7. 參閱前引 S. Roisin，但丁在“神曲”內，在長詩的第33篇中，用詮譯者甜美而有韻律的聲音，介紹聖麥琪蒂。
8. 在這期間，崇敬基督肋旁的刺傷非常廣泛地流行，它的根源是聖經有關基督被釘十字架的記述以及教父們的一些評注。
9. 參閱 H. Graef, *The Story of Mysticism*, Doubleday, New York, N.Y., 1965, pp.161-164.

10. 參閱 J. Leclercq, F. Vandenbroucke L. Bouyer, *The Spirituality of the Middle Ages*, Burns & Oats, London, 1961, pp.452-453.
11. 參閱 P. Pourrat, *Christian Spirituality*, Newman Press, Westminster, Md., 1953, Vol. II, pp.92-98.
12. 因此，麥得堡的麥琪蒂在“神光照耀”一書中說，靈魂是如此深刻地分享神聖的本性，以致任何東西都不能間隔它與天主的共融。
13. 相關的文章的參考資料，參閱 F.W. Oediger, *über die Bildung der Geistlichen in späten Mittelalter*, Leiben, 1953.
14. 參閱 Denz. 501-529; M.H. Laurent, “Autour du procès de Maître Eckhart,” in *Div. Thom. F.*, Vol. 39, 1936, pp.331-349; 430-447.
15. 講道辭12；參閱 Denz. 527.
16. 參閱前引 J. Ancelet—Hustache, p.136.
17. 參閱 A. Daniels, *Beitr. Geschichte Philos. Mittelalters*, Münster, 1923, Vol. 23, p.15.
18. 參閱 Denz. 501-529. 厄克著作的文集，可參閱 E. Benz — J. Koch, *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, 5 vols; Stuttgart, 1936 — ; J. Quint, *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate*, Munich, 1955; R.B. Blackney, *Meister Eckhart, A Modern Translation*, Harper & Row, New York, N.Y., 1957; M. O’C. Walshe, *Meister Eckhart: German Sermons and Treatises*, 2 vols., Dulverton & Watkins, London, 1979-1981.
19. 參閱 R.L. Oechslin, “Eckhart,” in *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 4, cols. 93-116; F. Vernet, “Eckhart,” in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. 4, cols. 2057-2081.
20. 酒略第一部重要的講道辭是由 F. Vetter 編輯，1910年在柏林出版。酒略沒有一封信仍留存下來。參閱 F. Vetter, *Die Predigten Taulers* Berlin, 1910; A.L. Corin, *Sermons de J. Tauler et autres écrits mystiques*, 2 vols., Paris, 1924-1929; J. Tauler, *Spiritual Conferences* tr. E. Colledge and Sr. M. Jane, B. Herder, St. Louis, Mo., 1961.
21. 酒略並沒有進一步說明，靈魂與天主共融的後果就是純潔無瑕；反而說靈魂仍然在敬畏中為它的救恩而奮鬥。他也沒有排斥善工；事實上，他強烈地反對寧靜主義者所教導的消極態度。
22. 有關酒略詳細的資料，參閱 *Johannes Tauler ein deutscher Mystiker*, ed. P. Filthaut, Editorial Driewer, Essen, 1961; J.M. Clark, *The Great German Mystics*, Macmillan, New York, N.Y., 1949.
23. 參閱 P. Strauch, *Allgemeine deutsche Bibliographie*, Vol. 38, p.171.
24. 蘇叟 (Henry Suso)，原名是 Henry von Berg，但他用他母親少女時期的名字：Seuss 或 Seuse。參閱 E. Amann, “Suso, Le bienheureux Henri,” in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. 14, cols. 2859-

2864; S.M.C., *Suso: Saint and Poet*, Oxford, 1947; J.M. Clark, 見前引; J.A. Bizet, *Mystiques allemands*, Paris, 1957.

25. 參閱 K. Bihlmeyer, *Henrich Seuse deutsche Schriften*, Stuttgart, 1907, 由 E. Diederich 譯成現代德文, Iena, 1911, Suso 的著作最好的英譯本, 參閱 N. Heller, *The Exemplar*, tr. Sr. Ann Edward, 2 vols., Priory Press, Chicago, Ill., 1962.
26. 見前引 N. Heller, Vol. 1, p. XVIII.
27. 不要把“自由神兄弟會”和“天主之友”(Gottesfreunde) 相混。後者是指在滔略等領導之下的一個正統的靈修運動的成員。
28. 見前引 J.M. Clark; C. Gröber, *Der Mystiker Heinrich Seuse*, Freiburg, 1941.
29. 學者對此書的原著有爭論, 大家對於1516年由路德出版的版本是原著或1851年由 Pfeiffer 「重編的版本」是原著, 意見不一。參閱 G. Baring, “*Neues von der Theologia Deutsch und ihrer Weltweider Bedeutung*,” *Archiv. f. Reformationsgeschichte*, Vol. 48, 1957.
30. 參閱 M.A. Lückner, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, Leiden, 1950; G.I. Lieftinck, *Die middelnederlandsche Taulerhandschriften*, Groningen, 1936.
31. 見 St. Axters, *La Spiritualité des Pays-Bas*, Louvain-Paris, 1948; J. Huijben, “Y a-t-il une spiritualité flamande?” in *Vie Spirituelle. Suppl.*, Vol. 50, 1937, pp.129-147; L. Brigué, “Ruysbroeck,” in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. 14, Cols. 408-420.
32. 有賴 Surius 的翻譯, 雷斯博克的著作在法國、意大利和西班牙流行, 見 *D. Joannis Rusbroschii opera omnia*, Cologne, 1552, 1555, 1609, 1692; 英文版參閱 *The Spiritual Espousals*, tr. E. Colledge, New York, N.Y., 1963; *The Seven Steps of the Ladder of Spiritual Love*, tr. F.S. Taylor, London, 1944.
33. “我們從十五世紀初為雷斯博克寫傳記的寶美魯那裡, 得到有限的有關寶瑪迪妮的情況, 至少已清楚地顯示, 她曾經講道……一種曼尼加汀二元說宣揚, 在這一生進入恩寵境界的人, 再也不能犯罪了。他們是脫離肉身的自由精靈, 應該任由他們隨心所欲, 不必受法律的束縛, 因為法律只是用來束縛不成全的人。”(見 E. Colledge, “John Ruysbroeck”, in *Spirituality through the Centuries*, ed. J. Walsh, New York, N.Y., p.201)
34. 參閱 E. O'Brien, *Varieties of Mystic Experience*, Holt, Rinehart & Winston, New York, N.Y., 1964, p.186. 其他評價雷斯博克的著作及其影响的書, 參閱 D'Aygaliers—A. Wautier, *Ruysbroeck the Admirable*, Dutton, 1925; A. Ampe, “La théologie mystique de

- l'ascension de l'âme selon le Bx. Jean de Ruysbroec," in *Revue d'ascétique et de mystique*, Vol. 36, 1960. pp.188-201; 273-302.
35. 參閱 W.A. Pantin, *The English Church in the Fourteenth Century*, Cambridge, 1955; H. Graef, *The Story of Mysticism*, Doubleday, New York, N.Y., 1965, pp.205-212.
 36. *Ancrene Riwe* 的版本曾經由 M. Day, London, 1952 及 A.C. Baugh, London, 1956 印行。參閱前引 J. Leclercq, F. Vandembroucke, L. Bouyer, pp.275-277.
 37. 有關羅里的著作更進一步的資料，可參閱 E. Allen, *Writings Ascribed to Richard Rolle and Materials for his Biography*, London, 1927; *The Fire of Love and Mending of Life*, tr. R. Misynand and ed. F.M. Cowper, London, 1920; *English Writings of Richard Rolle*, ed. H.E. Allen, Oxford, 1931; *Richard Rolle of Hampole, an English Father of the Church, and his Followers*, ed. C. Horstman, 2 vols., London, 1927; E. Arnould, *The Melis Amoris of Richard Rolle*, Oxford, 1957; E. McKinnon, *Studies in Fourteenth Century English Mysticism*, Urbana, Ill., 1934.
 38. 前引 G. Sitwell, pp.88-89.
 39. *Incendium amoris*, II, Chap. 3.
 40. 參閱 D. Knowles *English Mystics*, London, 1927, pp.78-80.
 41. 參閱 G. Hart, *Sense and Thought: A Study in Mysticism*, London, 1936. 有關不知之雲的版本，見 *The Cloud of Unknowing*, edited by P. Hodgson, London, 1958; 由 J. McCann 譯成現代英語版本，見於 Orchard Series, 6 rev. ed., London, 1952. 亦可參閱 W. Johnston 的深入研究：*The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, New York, N.Y., 1967. 中文譯本：不知之雲，鄭聖沖譯，光敏出版社出版，1980。
 42. 參閱前引 W. Johnston, pp.1-2.
 43. *The Scale of Perfection*, ed. E. Underhill, London, 1923; 由瑟維譯成現代英語，1953年在倫敦出版，亦參閱 H. Gardner, "The Text of the *Scale of Perfection*" in *Medium Aevum*, Vol. 5, 1936, pp.11-30 及 "Walter Hilton and the Mystical Tradition in England," in *Essays and Studies*, Vol. 22, pp. 103-127.
 44. *The Scale of Prefection*, tr. G. Sitwell, London, 1953, p.64.
 45. 同上，p. 246.
 46. 參閱 G. Sitwell, *Spiritual Writers of the Middle Ages*, p. 100; A.M. Reynolds, *A Showing of God's Love*, London, 1958; P. Molinari, *Julian of Norwich*, New York—London, 1958; *Julian of Norwich: Showings*, tr. E. Colledge—J. Walsh, Paulist Press, New York, N.Y., 1978.

47. 參閱 R. Hudleston ed., *Julian of Norwich*, Newman, Westminster, Md., 1952.
48. *The Book of Margery Kempe*, 現代英語版本由 W. Butler-Bowden, London, 1936.
49. 參閱前引 G. Sitwell, p.104.
50. J. Busch, *Chronicon, can. reg. Windesemensis*, Antwerp, 1621, Vol. 2, p. XVII; P. Debognie, “Devotion moderne” in *Dictionnaire de Spiritualité* Vol. 3, cols. 727-747.
51. *Imitation of Christ* (師主篇), I, chaps. 1-3.
52. “例如十四世紀末的威利夫 (Wyclif), 曾在嚴格的意義上對整個宗教生活提出質疑, 對它的三項誓願提出疑問, 當哲生在1413年就神職人員守獨身的問題, 發表了一篇論文時, 他也曾搜集了不少意見, 並要求禁止宣發這三願”(見 G. Sitwell, 前引, p. 108)。
53. 參閱 P. Pourrat, *Christian Spirituality*, Newman, Westminster, Md., 1953, Vol. 2, p.254; A. Hyma, *The Brethren of the Common Life*, Grand Rapids, Mich., 1950; G. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain, 1948; J. Tousaert, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du moyen-âge*, Paris, 1963; T.P. Zijl, *Gerard Groote, Ascetic and Reformer*, Washington, D.C., 1963.
54. C. Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*, Gotha, 1866; G. Bonet-Maury, *Gerard de Grote un précurseur de la Reforme au XIV^e siècle*, Paris, 1878.
55. 參閱 J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, *The Spirituality of the Middle Ages*, pp.428-431.
56. *De quatuor generibus meditationum seu contemplationun*, ed. A. Hyma, in *Geschiedenis Aartsbisdom Utrecht*, Vol. 49, 1924, pp. 304-325.
57. 蒙比亞的 *Rosetum exercitorum* 得自 García de Cisneros 的靈感, 而他卻影响聖依納爵羅耀拉; 參閱 P. Debognie, *Jean Mombaer de Bruxelles*, Louvain, 1928.
58. 參閱 L.M.J. Delaissé, “Le manuscrit autographe de Th. à K. et l’Imitation de Jésus-Christ,” in *Examen archéologique et édition diplomatique du Bruxellensis*, Antwerp, 1956, Vol. 2, pp.5855-5861; J. Huijben — F. Debognie, *L’auteur ou les auteurs de l’Imitation* Louvain, 1957; *Opera omnia Thomae Hemerken à Kempis*, ed. Pohl, Freiburg-im-Breisgau, 1910-1922, 7 vols.
59. 師主篇 I, 第1, 2章。
60. 師主篇 I, 第22章; III, 第52章。
61. 同上 I, 第13章。

62. 見前引 III，第53章。
63. 同上 III，第54章。
64. 同上，讚美愛德的詩，見 III，第5章。
65. 同上，III，第5章。
66. 達亞利的教導，可從哲生的著作中找到：*Opera omnia*, Antwerp, 1706, *De falsis prophetis*, Vol. 1 pp. 499-603. 亦見 E. Vansteenberghé, “Ailly (Pierre d’),” in *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 1, cols 256-260, and in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. 1, cols 642-654. 哲生的倫理教導的原則是：天主的旨意不是基於某些好行動；然而某些好行動是基於天主的旨意；相反，某些壞行為是由於天主禁止而引發的。（*Opera omnia*, Vol. 3, p.13）。
67. 哲生的 *Opera omnia* 於1706年由 E. du Pin 在 Antwerp 出版；哲生著作較新的重要版本，預定由 L. Mourin 於1946年開始出版。有關哲生的研究資料，參閱 J. Connolly, *John Gerson, Reformer and Mystic*, Louvain, 1928; M.J. Pinet, *Le vie ardente de Gerson*, Paris, 1929; P. Glorieux, “La vie et les oeuvres de Jean Gerson,” in *Arch. Hist., M.A.*, Vol. 18, 1950, pp.149-192.
68. 參閱 *Opera omnia*, Vol. 1, pp. 80-82, 174; Vol. 3, pp. 369, 470, 571-572; Vol.4, p.3.
69. 同上，Vol. 1, pp.43-45.
70. 見 *Opera omnia*, Vol. 3, pp. 390-393; 457-467.
71. 參閱前引，Vol. 3, pp. 390-393; 457-467.
72. 參閱 M. de la Bedoyère, *The Greatest Catherine*, Bruce, Milwaukee, Wis., 1947; J. Jorgensen, *Saint Catherine of Siena* tr. I Lund, Longman Green, London, 1939; I. Giordani, *Saint Catherine of Siena, Doctor of the Church*, tr. T.J. Tobin, St. Paul Editions, Boston, Mass., 1975; *St. Catherine of Siena (Legenda major, or her life by Raymond of Capua)*, tr. C. Kearns, M. Glazier, Wilmington, Del., 1981.
73. Catherine of Siena, *The Dialogue*, tr. S. Noffke, Paulist Press, New York, N.Y., 1980; *Select Letters of Catherine Benincasa*, tr. V.D. Scudder, E.P. Dutton, New York, N.Y., 1927.
74. 參閱 K. Krogh—Tonning, *Der letzte Scholastiker*, 1904.
75. 參閱 Y. Gourdel, “Cartusians”, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 2, cols. 705-776.
76. 參閱 M.I. Bodenstedt, *The Vita Christi of Ludolphus the Carthusian*, Washington, D.C., 1944.
77. 嘉爾篤會士丹尼斯的 *The Opera omnia* 是在 Tournai 由 Montreuil 在 1896-1935年間出版。參閱 A. Stoelen, “Denys the Carthusian,” in

Spirituality through the Centuries, ed. J. Walsh, P.J. Kenedy, New York, N.Y., 1964.

78. P. Pourrat, 前引, Vol. 2, p. 316.

79. 参閱 J. Guiraud, *L'Eglise et les origines de la Renaissance*, Paris, 1902; A. Baudrillart, *L'Eglise catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, Paris, 1904.

80. 参閱 J. Nohl, *The Black Death*, London, 1926; H. Pirenne, A. Renaudet, E. Perroy, M. Handelsman, L. Halphen, *La fin du moyen age*, Paris, 1945; J.M. Clark, *The Dance of Death in the Middle Ages and Renaissance*, Glasgow, 1950.

8. 脫利騰後期的靈修

本章這個題目所包括的時期，與保利的書：基督徒的靈修第三冊¹的分期相同，就是從十五世紀中葉到十七世紀中。這個特別的時期，有幾件事應該注意：第一，靈修的派別，大部分按國家而不是按修會團體而區分，這點和以前的時期不同。保利這樣指出：

特別是從文藝復興的時代開始，人們常用很奇妙的方式，維護他們自己國家的原則。這種趨勢，遍佈於每一個國家自己的天才、語言和宗教中，反映在它的生活的每一種表現上，因此也反映在它的靈修上。這樣一來，在近代，我們實在找到的是一種西班牙靈修、意大利靈修、法國靈修，一種就它屬於天主教而言，基本上是一致，但以不同的方式了解和表現的靈修。²

因此，對於這個時期，產生非常大的影响的個人或修會，固然可以被視為某一個靈修學派的領袖，但大體上，甚至在這些個別的情況中，每一個國家特有的氣質與特性，往往從他們的靈修上表露無遺，更透過修會團體，保存和延續過去的傳統。在歷史上，理念和態度，突然完全改變的情形是很少見的，在靈修的歷史上更是如此。

第二，這個時期的靈修著作，數量驚人，因此，我們只能列舉少數的幾個最出色的作者，加以討論；否則，光是列出屬於這個時期的作家和他們的作品，就已可編寫成一本洋洋萬言的巨著。因此，以下我們只集中介紹幾個新趨勢或學派的開創者，因為這些學派或新趨

勢，反映了脫利騰大公會議後至十七世紀中葉期間的靈修潮流。

靈修的操練

中世紀末的教會情況是分裂、不尊重權威和各社會階層的道德敗壞。文藝復興引進的人文主義，既是基督信仰，又充滿異教色彩；那時人們的自我放縱，非但異常普遍，甚至如賴比拉所說，生活的規則，對許多人來說，只不過是「從心所欲」。³在1501年，艾拉斯甚至說，即使在異教人之中，也找不到比普通的基督徒更腐化的人。⁴

面對着這種情況，熱心的基督徒唯有依賴一種脫離這個世界的靈修，一種配備着有規律的神操和明確的祈禱方法的靈修。在基督徒的生活中，這其實不是什麼革新之舉，基督曾教人必須自律、與世界保持一定程度的隔離和練習祈禱。聖保祿重複同樣的教導，而初期的基督徒中，那些作有規律的靈修操練、齋戒、禁欲、苦行和節制的人，被稱為苦修者。隱修的傳統也包括同樣的教導，而且更堅持內修的祈禱練習必須加上外在的紀律。

結果，中世紀末出現了不少討論祈禱的論文，⁵有法則和有系統的默想，開始傳達到低地區的國家、法國、意大利和西班牙。⁶值得注意的是，引進和推廣有系統地默想的方法，最初的用意是在改革；它似乎是領導神職人員和修道人士重返真正基督徒生活確實可行的方法。

靈修操練或有系統的心靈祈禱，似乎最先在低地區國家內溫德士涵律修會及兄弟共同生活團裡採用。⁷第一個編寫默想方法的人，可能是甘比思的一位朋友甘士福(John Wessel Gransfort, +1489)。默想方法一共包括三

個步驟：準備默想，排除一切雜念，選擇默想的材料；正式的默想必須運用心靈、判斷和意志；默想的總結是把所有興起的欲念，導向天主。⁸作為一種精神革新工具的默想，它的功效是立竿見影的，因為，正如後來亞維拉聖德蘭說，我們很難想像，每日做默想的人仍然能停留在罪之中。

默想的練習，很快就由巴黎附近一間本篤隱修院的院長蒙比亞 (John Mombaer, +1502) 傳到法國。有關實踐的論文：*Rosetum*，是根據溫德士涵的操練而來的，但方法極度複雜，甚至達到令人煩厭的地步。雖然他也推崇默想玫瑰經⁹所訂的各項奧蹟，基本上，他的方法與甘士福所寫的一樣。

我們前面已說過，有法則的默想主要是革新宗教生活的一種工具，在意大利和西班牙的本篤會隱修院內的確如此，根據華迪根 (H. Watrigant)¹⁰的說法，有法則的心靈祈禱引進意大利，是受法蘭德斯的新式虔敬所影響。不過，其他的作者如達西 (I. Tassi) 和白道奇 (M. Petrocchi) 等，或是根本不贊成這理論，或是認為此時下定義未免言之過早。¹¹比較穩重的推測是，在南歐其實有兩種平行的發展，不一定是只有從低地區引進的一種發展而已。¹²

在意大利，兩位最偉大的革新神職界和宗教生活改革家是：聖羅蘭士則士定尼安 (St. Laurence Justinian, +1455) 和巴布 (Louis Barbo, +1443)。他們兩人都認為，革新的工具就是練習有法則的心靈祈禱和默想。聖羅蘭士原是聖喬治律修會士，後來做了威尼斯的宗主教。他寫過無數的論文——論悔過、論謙虛、論鄙視世界、論成全的程度、論神聖的愛——不過在所有的文章裡，他總是再三教人練習默想。¹³

巴布也是聖喬治律修會士，不過他後來轉入巴都亞的本篤會隱修院，並成爲該院院長。稍後，他被委任堤維蘇主教。他在革新方面的影响力，從蒙地加西諾伸展，透過嘉西辛乃羅斯，達至華拉度立和西班牙的蒙西肋。

巴布有關祈禱的論文題爲：*Forma orationis et meditationis* 或 *Modus meditandi*，於1523年在威尼斯首次出版。他描述三種不同的祈禱：有聲祈禱，最適合初學者；默想，是較高層次的祈禱，適合比較進步的信友；默觀，是最高層的祈禱，要經過默想才能達到的境界。應教宗歐靜四世的請求，巴布寫信到西班牙華拉度立的本篤會，向他們介紹默想的法則。1492年，嘉西辛乃羅斯正從這間隱修院，帶了十二名隱修士，前往巴西羅納附近、著名的蒙西肋隱修院，推行革新的工作。

嘉西辛乃羅斯的聲望，雖然不如依納爵，不過，即使在西班牙，嘉西辛乃羅斯仍被視爲教會的脫利騰革新和西班牙初期靈修，最具影响力的人物之一。¹⁴他留下的兩部著作是在1500年在蒙西肋以西班牙文印行的。兩部書是：*Ejercitatorio de la vida espiritual* 及 *Directorio de las horas canónicas*，其中以前者爲後世靈修操練的標準指南。

通常，指定的連續靈修操練是三星期；指南的第四部分是特別爲默觀者寫的。書中有關神操的方法和默想的主題，都有相當詳盡的說明。隱修士在指定的時候進小堂，下跪、畫十字聖號，一面唸：「伏求聖神光照」，唸過三遍之後接着唸：「主啊！請助我，主啊，請快來助我。」然後，在天主面前收斂心神，默想指定的當天默想的三個主題，並以一端求恩的經文結束默想，然後捶胸並重複三次唸：「主啊，可憐我這個罪

人。」接着站起來唸一篇聖詠和一篇禱文，之後仍在收斂心神的情況下離開小堂。指定在煉路週內默想的題目，必定是會引起敬畏和悔罪之心的，就是：罪過、死亡、地獄、審判、基督的苦難、童貞聖母、天堂等。

在明路週內，在方法上有較大的自由，而且如果個別的人在虔敬或愛的推動下，可以完全不按照一定的方法去做。另一方面，如果有需要，隱修士可以整整一個月停留在煉路默想的階段。在明路週裡，重點是放在預備妥當的悔罪、告罪和激發愛天主之情上。默想的題目是創造、超自然的秩序、聖召、成義、受祝福、天主的助佑、天堂；或者選擇默想基督或聖人的生活，或者默想天主經。

和路的階段，假定已從罪中淨化或得到天主的光照；這時人已完全歸依天主，一心只願事奉祂，並已擺脫現世的物質的羈絆。在這個階段，靈魂趨向天主，出於愛更甚於透過理性的運用。共融的愛可分為六個層次，辛乃羅斯認為最後的階段是神魂超拔。¹⁵ 和路的題目是：天主是一切的原則，是宇宙的美、世界的光榮、是永恆的愛、是一個受造物的規則、天主管轄一切、天主極端慷慨。

對於那些已達到默觀階段的人，辛乃羅斯在主題和方法上所給的自由度是相當大的。他的書主要取材於哲生的 *De monte contemplationis* (默觀的山)，不過他也提出默觀基督的三個步驟：首先如聖本篤教授的那樣，思想基督神聖的人性；第二從基督是天主也是人的角度看基督；第三，超越神聖的人性的層面而集中於基督的神性。辛乃羅斯認為每個人都應該按他的祈禱生活的程度，追求吸引他的靈修目標。

和辛乃羅斯有同樣見解的是另一位著名的本篤會士

路易斯，一般稱為保西歐 (Louis de Blois, known as Blossius, +1566)。他像辛乃羅斯一樣，也向低地區提倡以默想和靈修練習，革新宗教生活。保西歐說，外在的練習如唱日課經、唸經或有聲祈禱、虔敬的行動、外表的虔敬的象徵、齋戒及守夜等，無疑是中悅天主的事，但是使人在內心超自然地與天主共融的神操，永遠是最優越的。¹⁶保西歐是滔略和蘇叟忠實的讀者。

保西歐的著作計有：*Institutio spiritualis*, 1551 (靈修指導)、*Consolatio pusillanimum*, 1555 (卑小的心的安慰)、*Conclave animae fidelis*, 1558 (忠信的靈魂的私室)、*Speculum spirituale*, 1558 (靈修之鏡)。這些論文很快就譯成各國通行的語言，在歐洲各地的隱修院流行起來。其實，正如過去有些本篤會士曾抗拒巴布的學說，如今也有些隱修士害怕實行心靈祈禱妨礙隱修士的唱經——天主的工作——的敬禮。

漸漸地，神操在意大利越來越流行，辛乃羅斯的願望終於實現了。無數虔誠的教友，會到隱修院去做神操，很可能1522年依納爵羅耀拉也曾在蒙西肋做過神操。1505年，道明會正式以默想的練習，作為團體的練習；1594年，方濟會士也跟着效法。

天主教的人文主義

神操不是抗拒文藝復興人文主義侵蝕唯一的武器。一個對基督信仰更直接的攻擊，來自天主教的人文主義者。有人批評他們是馬丁路德的宗教改革的先驅者。固然，他們不少的批評，成了基督教人士攻擊教會的火藥，實際上，那些虔敬的人文主義者是很有誠意的；我們實在不能指責他們故意為教會的分裂鋪路。他們的基本目標防止基督徒被異教的人文主義所腐化，培育內心

的生活和練習祈禱，鼓勵教友抱着接受啟發和教育的目的，而不是爲了研究神學而閱讀聖經。出色的天主教人文主義者有：古莎的尼格魯 (Nicholas of Cusa)、美蘭度拉 (Pico della Mirandola)、雷霍偉 (Lefèvre of Etaples)、聖多瑪斯摩爾 (St. Thomas More) 以及艾拉斯 (Erasmus) 等。不過，只有艾拉斯和靈修的歷史有關。¹⁷

艾拉斯在1464-66年間，生於鹿特丹，曾在兄弟共同生活團所辦的學校受教育，稍後進了奧思定會。在解除了修會的誓約後，他於1492年由甘伯賴主教祝聖爲司鐸。他以學識淵博而聞名全歐洲，甚得教宗朱利奧二世、教宗良十世、查理斯王五世、方濟王一世、亨利王八世的器重。從他的諷刺性的論文：*Stultitiae laus* 可知，他反對隱修生活和經院學派神學。他極力倡導一種基於聖經和教父的神學。他的理論可見於：*Enchiridion militis christiani* (1504), *Paraclesis* (1516); *Ratio seu methodus perveniendi ad veram theologiam* (1518)。¹⁸ 他在1536年在巴里逝世，死前他正在督導編輯自己的著作。

艾拉斯認爲基督徒的生活是不斷與世界、魔鬼和我們自己的激情鬥爭的生活。基督徒主要的武器就是祈禱。他認爲祈禱可由人的意志、知識而加強，由理智而滋養。基督徒練習祈禱必須先脫離世界而專注於基督，因爲基督徒的生活就是師法基督。即使外在的宗教練習，如果運用不當，也可以變成真信仰的阻力，會導致法利塞式的死守規則，這種僵化，艾拉斯稱爲普通人的宗教。

在 *Enchiridion* (第八章) 他列舉了效法基督和戰勝罪和誘惑的二十一條指示。如果基督徒發現難以擺脫世界，艾拉斯在此提醒他，現世的虛幻，死亡的必然性和

人必須與世俗物質割捨的肯定性。同樣強調死亡的言論，亦可見於蒙泰真的著作及十六世紀西班牙的靈修作品。

不過當艾拉斯討論基督徒應具備那一類的知識，才能打一場勝仗時，他更強調下述各點。首先，自我的認識，這是戰勝的首要條件。第二，認識聖經所啟示的真理；不是經院學派所講的那些推理和辯證的神學，而是出自正確的來源：聖經的，能引導人走向實踐聖善的神學。艾拉斯說，每個人都應該閱讀聖經，因為基督的教義是為每個人的。為免於步入迷途，我們應該留意教會有關聖經的定義和遵守教父和聖經評註家的教導。至於教會尚未決定的問題，只要讀者帶着一份虔敬和信仰的心閱讀聖經，聖神自會教導他。但任何人，如果只從字面的意義了解聖經，他不如去閱讀寓言或傳奇故事；除非我們能理解隱藏在字面背後的意義，否則，聖經是很貧瘠的。

艾拉斯、雷霍偉和他們的同伴受到許多天主教歷史學家嚴厲的批評，儘管十六世紀許多受過高深教育的天主教友都認為他們這些人的理論深刻而有見地，並能從他們所寫的有關虔敬的論文中得益。1520年，當教宗良十世禁制路德和基督教派的運動後，他們這些天主教的人文主義者也立刻和這個運動脫離關係。¹⁹

不過，批評天主教的人文主義者是有幾個很好的理由的。第一，在他們熱烈提倡一種只基於聖經和教父的新神學的熱忱下，不免排斥了中世紀全部的神學智慧，這無形中，也許是很不智地削弱了教會的教導權威。第二，在他們大量研究希臘和拉丁經典著作下，對於人與生俱來的善，形成一種錯誤的觀念，結果低估了原罪的影響而不能正視人必須制慾和棄絕自我。第三，路德贊

同這些人文主義的理論，光是這個事實已足以使他們受懷疑，正如當年滔略和哲生，也因為文章曾被路德引用而在天主教界，多少受人懷疑的情形一樣。²⁰ 就這樣，在事件被怪異地扭曲之下，天主教的人文主義者本意在促使教會革新和更新基督徒的生活，結果竟變成了他們的偏差的犧牲品，更間接促使教會分裂。真正的天主教人文主義，一直要等到十七世紀初，最偉大的人文主義的典型人物聖方濟沙雷出現後才告誕生。比利民 (M. Bremond) 對於這種他所謂的虔誠的人文主義，有以下的解釋：

虔誠的人文主義適應內心生活的需要，同時也採納天主教的人文主義的原則和精神……在神學方面，天主教的人文主義純然地、簡單地接受教會的神學……完全沒有忽略基督信仰任何基要的真理，它選擇帶出那些最令人舒適、愉快的、也就是最人性化的真理，並極力推崇這些真理，認為是最神聖的，甚至與至善者最相符。這樣一來，他們不認為原罪是主要的教義之一，反而注重救贖……也不必追究恩寵是否必須和假定它只是吝嗇地賦予某些預定的人；他們認為恩寵是自由地賦予所有的人，甚至超出我們接受的能力之外……

人文主義並不認為人是卑劣的。他們特別重視人的本性。即使他們看到人性可悲和無能的一面，他們也要為它找許多藉口；他們總是想法子為人性辯護和保存它。²¹

聖依納爵羅耀拉

我們前面已略略提過，文藝復興對靈修的影响比我

們想像中的較小；但對整個教會而言，它的影响似乎破壞多於建設。雷霍偉和艾拉斯所發動的新思潮，從來不曾成功地擺脫中世紀靈修的大流；反而，十六世紀靈修的主流人物，卻表現了忠於傳統的精神，他們更進一步發展，源於隱修傳統的心靈祈禱的方法。這種情形，在聖依納爵羅耀拉 (St. Ignatius Loyola, 1491-1556) 和西班牙靈修學派尤其顯著。

事實上，聖依納爵對靈修的兩大貢獻使後世得益不少，他使靈修練習臻於完善，並給教會留下一個新宗教生活模式。依納爵1491年生於巴士格的貴布之高省。1521年，他在一次保衛班洛那抵抗法國侵略的戰役中，左腿受傷，不得不從此結束軍旅生涯。在療養期間，似乎因為閱讀撒遜盧道夫著的「基督的生活」和韋羅真雅各伯著的「金色的傳奇」，開始有皈依的傾向，經過一些躊躇、猶疑和懷疑，他開始尋求天主對他的計劃。²²

依納爵曾接觸過好些不同的修會團體。最初他曾想過加入嘉爾篤會。他有很多親戚是屬於方濟第三會的，有位堂姐妹是貧窮佳蘭會一間隱修院的創辦人。他在曼肋沙的道明會修院住了一個很長的時期，那裡院長是他的神師。難怪後來有一羣道明會士，曾為耶穌會的核准出力，並多方為他們辯護。不過，對他的幫助最大的還是在曼特色列的本篤會士。很可能，依納爵是在此處首次接觸新式虔敬的思潮和嘉西辛乃羅斯的靈修操練。在天主的啟導下，依納爵完成了「神操」的初稿；1534年他在巴黎作了修訂，終於在1548年，神操獲得教宗保祿二世核准。²³

聖依納爵指定靈修操練的時期是四週，不過，神師可以按退省者的實際需要而加長或縮短。本來規定每一位退省者應由一位神師指導，不過，到了1539年，耶穌

會士開始領導一小羣人作靈修練習。同樣，最初規定退省者的條件必須是有善意的天主教友，有意更虔敬地事奉天主，有足夠的靈修背景；後來，准許更廣泛的信友使用神操。聖依納爵在神操的序言中所寫的二十題注釋中，下列各點值得特別留意，例如：神操的目的在於幫助退省者淨化他的靈魂，以便辨別他的聖召和忠實地實行；准許個人的自發性，這樣退省者可以在受感動時，放棄漫無目的地遐想而學習祈禱；盡可能嚴格遵照神操所編排的程序和方法，不過應按退省者的生活背景、年齡、健康、學識而作必須的調適；警告神師不要過份干預或試圖影響退省者的選擇或決心。

一開始，聖依納爵鼓勵退省者培養對受造的事物，保持神聖的冷漠。他說人受造是爲了讚美、恭敬和服事天主，並藉此而救自己的靈魂。一切受造物都是爲了讓人用來達到他受造的目的而造的。因此，只要受造物有助於人達到最終的目標，要應該盡量使用。相反，如果它們妨礙他達到目的，他應該盡量擺脫它們。在第一星期內，他堅持退省者所做的一切，應該是爲了服務和讚美天主而做。愈顯主榮，這個思想便成了後來的耶穌會士的座右銘和依納爵靈修的特色。

接着聖依納爵列舉第一週默想的主題：罪與地獄。他建議退省者動用三種能力來對付這個主題，那就是：回憶所針對的那個罪行，盡量利用空間的結構；然後運用智力反省這事；最後激發意向，在默想時，特別加上良心審查，聖依納爵認爲這對於靈修的進步和默想本身同樣重要。在第一週的材料後面，他加上十條「附註」，提醒退省者應注意的事項，例如：舉止行爲、補贖等。

第二週退省者默想基督的一生，直到他受難之前榮

進耶路撒冷時。第二週的目標是選擇如何回應天主的召喚，這可延長至十二日。第一天退省者比較忠誠的臣民對一個仁慈和民主的君王的回應，和基督徒對基督君王應有的回應。接着他列舉首三天的默想材料。第四天，聖依納爵介紹基督和路濟非亞的「兩個標準」的比喻，他說基督要帶領所有的靈魂達致精神的——甚至實在的——貧窮和甘受輕視和卑下的境界。從第五至第七日，再度默想基督的一生，之後，聖依納爵解釋三種不同的謙虛：為救恩所必須的、更完全的和最完全的。

到了第二週末，退省者應該作出選擇，當然這選擇應該為天主的光榮和靈魂的救恩而作。如果選擇與個人的聖召或其他必須作決定的事無關，退省者的選擇最好是關於個人生活的革新或某些屬於個人當時生活情況的問題。不過無論怎樣，天主的光榮必須是作選擇的首要條件。

第三週的默想題目是基督的苦難與死亡，這樣，退省者可找到忠於基督的動機，同時也能祈求實現他的選擇所需的恩寵和力量。神操這個特別的部分，最後以飲食齋戒的規則總結。在此我們可以看到聖依納爵對於補贖的態度是多麼謹慎，他要求退省者想像基督對於飲食方面會怎樣做，然後做效他。

第四即最後一週包括默想基督復活後至升天期間所發生的事件，此刻重點不像上週那樣，放在刻苦上面而在強調克己和節制。聖依納爵接着提議一些默想大綱，目的是在愛中培育個人成長，同時詳列三種不同的心靈祈禱的指示：默想十誡和根據十誡作自我反省、省察大罪或靈魂與肉身的種種能力；默想經文上的一個字，直到從中獲益，才接着默想另一個字；或者，第三種是在

一呼一吸間，默唸一字，或按自己的方式，唸天主經或聖母經。

最後，聖依納爵詳列辨別神類的規則，這對於退省者和神師同樣有價值，特別適合在退省的第一、二兩週閱讀。然後是施捨的規則，和耶穌會最著名和最特別的，與教會一同思想的規則，最後一部分是針對猶疑不定的心態而寫的。

從一開始，神操已是抵抗文藝復興的異教主義和路德教派的寧靜主義最有效的武器。許多天主教神職人員及修會人士都得到更新，而神操也得到路易斯、聖查理斯保路民、聖雲先等人的支持。1920年教宗本篤十五世頒佈聖依納爵為退省主保。1948年教宗比約十二也宣佈「聖依納爵的神操永遠是使世界精神重生最有效的工具，不過，條件是他們必須時常保持正統的依納爵精神。」

聖依納爵總不忘記強調人必須盡全力與天主的恩寵合作；他也強調人在恩寵之內的成長，是由於天主的工作多於人自己努力。因此他堅持祈求天主助佑的重要性，不過因為他那個時代的靈修氣候，他也鼓勵個人與恩寵合作。因此，依納爵靈修絕不容忍消極主義；這是一項精神戰鬥，主要的武器是默想和特別的良心省察。但是這也是一項內心的戰鬥，是人與他自己的罪和他最主要的過錯搏鬥的戰事，清理他自己，好使聖神能在他之內行動和從事使徒工作。²⁴

自十六世紀以來，聖依納爵對於基督徒的靈修的貢獻，歷久不衰，例如：靈修或退省的練習；練習心靈祈禱的一個有效的方法；普遍的和特殊的良心省察；認識克制苦修的需要，應該適應個人的健康和客觀的條件；

神師的重要性；提倡使徒工作是所有基督徒的責任的神學；宗教生活適應時代的需要等等。

關於宗教生活的適應問題，聖依納爵也和聖道明和聖方濟一樣，是他們自己的時代有創見的修會創辦人。他們把隱修士從禁院內的獨修生活和體力勞動的苦修生活帶出來，派遣他們出去傳揚福音。聖依納爵給教會一種新的宗教生活，以取代小兄弟的隱修習慣、唱日課經、隱修院的禮儀和隱修士克守的清規。耶穌會士沒有特別的會衣，只是跟隨當地教區司鐸的裝束；日課經是一個很重要的祈禱練習，不過由會士私下誦唸；禮儀應該是靈修生活主要的根源；最後，耶穌會士應該每日按照一定的方法練習心靈祈禱，作一般的和特殊的良心省察，並服從靈修指示。直到二十世紀，在俗的修道團體突然如雨後春筍地冒現，以及在十六世紀至二十世紀之間，有不少新的宗教團體，明顯或不明顯地按照耶穌會的模式，紛紛創辦起來，教會才驀然警覺，奉獻生活內竟起了如此大的改變。²⁵

聖德蘭亞維拉

聖德蘭亞維拉 (St. Teresa of Avila, 1515-1582) 有一個雙重的名銜，顯示她在靈修史上的卓越地位：加爾默羅的改革者和不可超越的祈禱神學的權威。德蘭在1515年生於亞維拉附近的拉蒙尼達，她早年已深深被天主吸引，不過她虔誠的精神卻由父母的善表所培育。當德蘭十三歲那年母親逝世，她被送到奧思定會修女主辦的寄宿學校受教育。她離開學校時已是亭亭玉立的少女，並能為父親掌管家務。到了1536年，德蘭很肯定自己的修道聖召，儘管她父親最初不太願意，她還是進了亞維拉的加爾默羅天主降生隱修院。

發過終生願後，德蘭決心步向成德之路，也許過份熱忱而慎重不夠，她不久就得了重病，她父親不得不帶她到鄰近的市鎮醫治。可是藥石無功，病勢沉重的德蘭被帶回亞維拉的家裡等死。實際上她的確昏迷了整整四天，躺在那裡，簡直與死人無異。她在天主降生隱修院內的墳墓也準備好了，唯一阻止她下葬的是他父親。漸漸地，她復元了，再度回到修院去，不過她曾完全癱瘓了一些時候。當她完全復元後，她告訴人說，她的復元，全賴聖若瑟轉禱，此後她一生對聖若瑟非常虔敬。

不過，天主降生隱修院的生活，與真正的加爾默羅隱修院的精神差得遠了，而德蘭自己大部分的時間也消磨在會客廳裡，她的道明會神師巴郎神父的勸戒也無效。歸化她的是一幅畫得很逼真的畫：「瞧，這個人。」這幅畫深深感動了她，從那天開始，她的內修生活有了改進；她越來越深沉，越來越趨向獨處。她另一個大幫助來自一位耶穌會神師。亞威利雖然只有二十五歲，卻有異於常人的洞察力，他能辨認天主在德蘭的靈魂內的工作。稍後，她在一位虔誠的寡婦家裡住了差不多三年，這位寡婦也接受耶穌會士的靈修指導。

那時，隱修院並不很嚴格遵守與外界隔絕的規則，在很多方面，隱修生活很鬆散。1560年，德蘭和幾個同伴決心改革加爾默羅的生活。不久之後，德蘭得自天主的命令，領導這個小團體。經過無數的困難和延遲，第一間革新的隱修院終於在1562年在亞維拉成立，並托庇於聖若瑟的護佑之下。

聖女大德蘭的餘生完全消耗在全西班牙各地建立無數修院的工作上。她不斷受到來自教會方面的神長、貴族人士和她自己的加爾默羅的姐妹的圍攻和批評。然而，天主也同時供給最好的朋友，最忠心的辯護者；祂

更向她沛降無數奧祕的恩寵。在1582年，10月4日，聖方濟亞西西的瞻禮，她終於在艾伯多密士奔赴她永恆的償報。²⁶

作為「祈禱階段」的倡導人，聖女大德蘭在靈修史上可說無人能出其右，更遑論超越她了。從她那時起，歷史上幾乎所有的靈修作家，都在某種程度上受她的著作影響，其中尤以聖亞豐索力奎里和聖方濟沙雷兩人最值得注意。她的作品主要是為修女和加爾默羅跣足會士的弟兄而寫，可是當我們想到十六世紀西班牙異端四起的趨勢，她的著作的成功，就顯得更超卓了。當時西班牙流行着：西班牙—阿拉伯神祕主義、亞倫比托的啟明主義以及形形色色的路德寧靜主義。此外，我們也不能忽視嚴厲的西班牙宗教裁判所，當時的負責人是熱忱和嚴酷的道明會士康諾 (Melchior Cano)。²⁷

聖女大德蘭的教導，見於她的三部主要的著作：*The Life, The Way of Perfection, The Interior Castle* (生命、全德之路及七寶樓台)，尤其是後者，是她成名巨著。²⁸和聖依納爵以前的許多論文不一樣，聖女大德蘭的著作，偏重實踐而少理論，多描述而少鋪陳，有無價的得自個人經驗的心理洞見和對他人的舉止精微的觀察。我們以下根據「七寶樓台」，探索聖德蘭所剖析的祈禱進程。

她形容人的靈魂猶如一座有無數套間的城堡，它的正殿是基督君王的寶座。當靈魂的祈禱練習逐漸進步時，它就是從一個套間，進到另一個，直到它穿過七個套間，最後來到最裡面的內室為止。在城堡的外面是一片黑暗，在圍着城堡四周的壕溝內，有令人作嘔的爬蟲在泥漿裡蠕動，靈魂一旦決心走祈禱之路，和把自己從受造物的包圍中掙脫出來，它就踏入城堡，開始循着祈禱之路前進，首先經過動態或制慾祈禱的三個階段，然

後通過靜態或奧祕祈禱的四個階段。那麼聖女大德蘭所了解的祈禱是怎樣的呢？

她說：「我認為心靈的祈禱不外是友誼的交談，經常獨自和我們確知愛我們的這一位交談。」這是朋友之間親切的交談，一個人祈禱的進步，往往是他靈修生活進步的指示。雖然她意識到知識的重要性，但聖德蘭堅持，祈禱的進步，不完全在於想得多，而在於愛得多。同時，她也和聖十字若望一樣，是維護靈魂自由的大旗手。她力主靈魂應自由地臣服於聖神的活動下。為此，她常常很警覺地保護靈魂，使它免受那些既定法則的虐待。聖德蘭並不認為祈禱的練習，就是靈修生活的全部；她也討論其他的題目，例如：自我的認識、謙虛、友愛、靈修指導、靈性上的友誼，制慾、刻苦和使徒工作等。²⁹

按照「七寶樓台」所寫，靈魂在祈禱之路上所經過的階段，我們發現，在第一個「套間」裡，靈魂是處於初學的階段，雖然生活在恩寵的情況下，但對世物仍有很深的眷戀，常有脫離它所立的善願的危險。在這個階段的祈禱完全是有聲的祈禱。

進入第二個「套間」，靈魂開始誠心誠意練習心靈祈禱，不過這時常有心靈乾枯和困難的時候，靈魂也常有放棄努力的誘惑。這個階段的祈禱的特色是推論式的默想。雖然推論式的祈禱，是屬於反思之類的祈禱，但不應該全部是推理的，應該以愛為終點。對於那些傾向於經常運用智力的人，聖德蘭提議他們默想基督，和他交談；對於那些難以駕馭他們的各種官能的人，她提議他們閱讀或慢慢朗誦一些經文，並一面讀一面默想經文的字句。

進入第三個「套間」，靈魂已進到自然或培養的祈

禱的最後一個階段，稱為培養的反思祈禱。這是真切地意識天主臨在的階段，這時人所有的官能，都集中於反思和專注於天主上。聖德蘭認為，靈魂可以努力提高對天主在它之內臨在的意識，把自己完全放在神聖的旨意下，即使在從事其他的事務時，也盡力養成生活在天主的臨在之下的習慣，這樣，它就可以養成這一類的祈禱了。既然這個階段的祈禱，是從苦修祈禱，轉入奧祕祈禱的階段，人可以在不同的程度下經驗它。³⁰

第四個「套間」是引導靈魂經驗另一類奧祕祈禱。這是超自然的、感召的祈禱，普通稱靜禱。這是一種感召或靜態的反思，主要包括在智力的層面上與天主密切共融，靈魂能活躍地意識到天主的臨在。³¹

在第四階段裡的成全的祈禱，是真正靜默的祈禱。在這種祈禱中，靈魂完全被神聖的愛所淹沒，與天主完全合一。不過，人的記憶和想像仍然是自由或「不受拘束」的，它們有時也足以干擾靈魂。因此，聖德蘭提議在天主面前收斂心神和保持靜默，把自己完全放在神聖的愛的手裡。

天主在靈魂之內的運作，目的是抓住人所有的官能，把它們全部定注在天主之上。接着，在第五個「套間」，靈魂進入共融祈禱的階段。在這個階段裡，共融也有多種不同的程度。在簡單的共融祈禱中，靈魂的所有官能都收攝在天主之內，然後靈魂意識到天主的臨在，以致「當它深入自己，它一點也不懷疑它就在天主內，天主就在它內。」³²

當天主越來越全面地支配靈魂，越來越豐沛地以祂的光和安慰，掩蓋它時，靈魂可以經驗到超拔的共融，這已是進入第六「套間」導入奧祕的「訂婚」的開始。和在苦修祈禱的最高階段一樣，靈魂這時已進入奧祕祈

禱的最高階段，它也要面臨最大考驗和痛苦，所不同的是，現在這些考驗和痛苦是奧祕或是靜態的淨煉。³³ 進入祈禱的這個階段的靈魂，常會得到特殊的恩寵，有些異常的神秘現象如：神樂、神奪、神移、神見等。然後，進入第七和最後的「套間」，靈魂深深體會基督向他的天父的祈求：「為叫他們合而為一，就如我們原為一體一樣。我在他們內，你在我內。」(若17：22-23)這是奧祕的神婚或轉化的共融的階段，聖德蘭認為，奧祕的訂婚和奧祕的神婚之間，關係非常密切，第六和第七的「套間」甚至可以合併。³⁴

在轉化的共融中，天主聖三往往以難以形容的方式，藉一個理性上的意象表達，基督也常透過他神聖的人性，向靈魂啟示他自己。³⁵ 結果是靈魂達到完全忘我的境界，它渴望受苦，欣然接受迫害，同時熱切地渴望眾靈魂獲得救恩。這樣一來，奧祕的默觀祈禱，便戴上使徒使命的桂冠。因此，聖德蘭說：「瑪爾大和瑪利亞攜手合作。」³⁶

雖然聖德蘭閱讀過不少靈修的著作，例如：聖奧思定的懺悔錄，方濟奧蘇納 (Francis de Osuna) 的：*The Third Spiritual Alphabet* (靈修第三字母)、拉里道伯納汀 (Bernardine of Laredo) 的：*The Ascent of Mount Sion* (登熙雍山) 以及盧道夫的基督的生活等等，她的理論卻不是來自書本。事實上，在閱讀時，她常發現，書上所寫的，証實她自己的經驗。照她自己的說法，她的教導的唯一根源就是天主。

但如果我們認為聖德蘭的教導，只限於奧祕方面的事，我們就錯了。不錯，她的書是為隱修女而寫的，但她明白不是她們每個人都能達到奧祕的境界。其實，她常說，成聖不包括異乎尋常的事，而在於如何把平常做

得異常好。成聖的基礎是完全符合天主的旨意。「這樣，我們一旦知道祂所要的事，我們就把全部心志放在上面……成全的愛的力量，就在於使我們全然忘卻取悅自己，以便取悅愛我們的祂。」³⁷ 達到這種成全的愛最快捷、最確實的方法，就是服從，完全放棄我們自己的意志而完全服從天主的旨意。³⁸ 至於促使人成長的工具，她特別注意勤領聖體；此外就是培養謙虛的精神，服從和手足之愛，恪守神貧；不過，最重要的還是愛天主。³⁹

聖十字若望

我們不能討論聖德蘭亞維拉而不想到她最偉大的同工聖十字若望。他們的生活、工作和教導都密切相關，猶如構成加爾默羅靈修的兩根大支柱。聖十字若望的思想和著作，未受到應得的、廣泛的注意。原因有以下幾點：

他的著作主要是為已經邁上成全之路的靈魂而寫；他有關割捨與淨化的教導，對於一些基督徒來說，是太嚴厲了；他的文字過份精深和偏向形而上學，不適合現代讀者的口味。然而，他的著作與大德蘭的著作，互補長短，配合得天衣無縫，甚至要了解其中一個的思想，最好的辦法是研究另一個的著作。當然，他們兩人是具有顯著的分別，不過，所不同的是在他們的取向而不是在他們的本質。

要充份了解聖十字若望和聖德蘭，我們必須先弄清楚十六世紀西班牙基督徒生活的情況。當時的基督徒非常崇尚那些聲稱得到特別啟示、神視和其他異常的奧祕現象的人。有些人非常希望能得到這些特殊的禮物；也有些根本就偽裝神視和傷痕，以吸引教友的注意。這時

啟明主義大受歡迎，尤其在紀律鬆散的修院裡，這表示不必苦修或努力修德而獲得顯赫聖德的途徑。排斥一切與宗教的制度和架構有關的事物，認為這些都是不必要的，是人在奧秘經驗中直接與天主共融的障礙。西班牙的宗教裁判所，密切調查的對象，就是這種虛假的奧秘主義，他們無疑控制了當時的情況，卻窒息了正統和正確的靈修的發展。⁴⁰ 聖德蘭和聖十字若望的一些言論，如果讀者不顧及十六世紀西班牙的情況，的確很容易引起誤解。

聖十字若望 (St. John of the Cross, 1542-1591) 生於鄰近亞維拉的方提韋羅。他出生後數月父親便去世，因為貧窮，他們舉家搬到堪寶，若望曾在此從事多種職業，並從1559-1563年間，在耶穌會辦的學校就讀。二十一歲那年，他進入加爾默羅修會，旋即被派到沙拉曼加修讀神學。回到堪寶奉獻首祭時，若望第一次會見聖德蘭亞維拉。他曾認真地考慮過轉入嘉爾篤會，但德蘭說服他留下來，加入革新加爾默羅修會的行列。

第一間革新的加爾默羅兄弟會是在杜魯羅，若望和安東尼都是倡導人。接着以後幾年，若望負責多個不同的職務：初學導師、艾卡拉書院院長以及亞維拉天主降生修院的加爾默羅修女聽告罪神師。他就是因為最後一項職務而被嘉西的加爾默羅會士綁架(1577)在陀列多的隱修院關了九個月。

從陀列多逃出來，若望的餘生，大部分都在安達路西亞度過，在此他也肩負多個重要的職務。不過，在1591年在馬德里召開的省會議上，若望公開地反對副主教多利亞，副主教立刻把他革職。雖然受了屈辱，但他很高興能重過更孤獨的潛思生活。聖十字若望在禹碧達度過他生命最後的階段，在受了極大的痛苦後逝世。

1726年他由教宗本篤十三世册封為聖人，並在1926年由教宗比約十一世宣佈為教會聖師。⁴¹

聖十字若望的主要著作是：*The Ascent of Mount Carmel*（攀登加爾默羅山，1579-1585）、*The Dark Night of the Soul*（心靈的黑夜，1582-1585）、*The Spiritual Canticle*（心靈的讚歌，1584年第一次校編，1586-1591年間第二次校編）、*The Living Flame of Love*（愛的火燄，1585-1587年間第一次校編，1586-1591年間第二次校編）。以上提及的論文都是對他自己所寫的詩的詮釋，不過首兩篇一直沒有完成。一般都同意，這兩篇論文（即「攀登……」和「心靈的黑夜」）概括若望有關淨化的全部主題，包括積極和消極淨化感覺和心靈的各種官能。⁴²

因為曾在沙拉曼加就讀，聖十字若望接受了多瑪斯一派的神學訓練，不過他也涉獵偽狄尼修和聖國瑞一世的作品。不過，影响聖若望最深的，似乎還是滔略，儘管我們肯定，他對於聖伯納、雷斯博克、格西安、維克多會士、奧蘇納等人的作品都很熟悉。當然，他最熟悉的是聖德蘭亞維拉的作品。⁴³不過，若望不是一個只知模仿他人，拾人牙慧的作者，他所有的著作，都透露着他個人的特質。

聖若望的基本神學是：天主是一切，而受造物是虛無。因此，為了達到聖化，達到與天主完全共融的境界，人必須對身體及靈魂所有的力量和官能，進行深入而劇烈的淨化。「攀登」和「黑夜」兩文，追溯整個淨化的過程，從外在感官的積極淨化，到更高官能的消極淨化。「愛的火燄」及「心靈的讚歌」，描寫在轉化的共融中，成全的靈性生活。達到共融的整個過程是「夜」，因為靈魂是憑着信仰走這旅程的。聖十字若望很有系統地表達他的教導，結果我們見到的是最好的靈

修神學，但這不是由於它的系統化，而是因為它以聖經、神學和個人經驗為依歸。

講到靈魂與天主的共融，聖若望說，他所指的是一種超自然的共融，不是一般所指的，天主臨在靈魂之內，保守它的存在那種普通的共融。這種奧秘生活的超自然的共融，是一種「肖似的共融」，由恩寵與愛德產生。但為使這愛的共融成全和更密切，靈魂必須把它自己從不是天主的一切，妨礙天主之愛的一切，掙脫出來，以便全心、全靈、全意、全力地愛天主。

既然在愛的共融之內的任何不足，都是由於靈魂而不是由於天主，聖若望總結說：靈魂應該完全淨化它全部官能和力量——那些感覺上和心靈上的——這樣它才能完全被神聖的共融之光照亮。這是在黑夜中得出的結果，稱之為黑夜，因為它的出發點是否決和消除人的欲望，或人對受造物的欲求；靈魂走向共融的道路或工具，就是信仰的艱澀和隱晦；目標是天主，祂對於在現世的人也是一個黑夜。⁴⁴

人必須走過這個黑夜，因為事實上，從天主的觀點，人眷戀受造物就是純黑暗，而天主卻是純光，黑暗不能接受光(若1：5)。用哲學的術語，兩個矛盾不能共存同一個主題內。依附受造物的這種純黑暗和(天主)的純光，這兩者是不能同時呈現在靈魂之內。

接着，聖若望解釋靈魂應該怎樣克制欲望或色慾，並應該透過積極地淨化感覺和心靈，憑着信仰踏上旅程。雖然他的言論似乎很消極，而且是嚴厲的苦修論調，但他總不厭其煩地強調，這種淨化或心靈的空無，不是去除物質的問題，而是把人對物質的欲望或依賴，連根拔起。⁴⁵若望提出一個很簡單的、淨除物欲的方法：養成模仿基督的願望，實行的辦法是：研究基督的

生平和工作，然後，學習他所做的一切。⁴⁶

若望在「攀登」第二卷內討論心靈的活躍之夜。他說理智、記憶和意志的淨化，基於信、望、愛三德的作用。接着他解釋為什麼信仰是靈魂與天主共融必經之途。在討論祈禱的實踐時，他說靈魂可以憑着三個徵兆，知道它是從默想的階段，過度到默觀的階段。第一，不可能再按着慣常的方式默想；第二，完全不企圖特別集中默想任何事情；第三，有一份對天主和獨處的渴望。個人此時所經驗的是「愛着天主」的意識，這就是默觀祈禱的一種。⁴⁷

「心靈的黑夜」主要解釋消極的淨化，在這個階段，天主完成靈魂在感覺層面和心靈官能方面所作的淨化的努力。靈魂逐漸被領進黑暗的默觀之中，偽狄尼修稱之為「黑暗中的一道光」，若望稱之為「奧祕的神學」。⁴⁸我們可能以為，奧祕的默觀應該是令人愉悅的，聖若望解釋它帶來痛苦的原因，因為當默觀的神聖之光，擊中尚未完全淨化的靈魂時，它會帶來黑暗，因為它不只是轉化人的理解力，同時也剝奪靈魂的理智的運作。

不過，即使在這段黑暗中，在痛苦的默觀過程裡，靈魂仍可見到宣佈黎明在即的一道道清光。在心靈的讚歌裡，聖若望用了新娘尋求新郎，終於得到互愛的完全共融的比喻，描寫靈魂渴求天主和最後達到愛的接觸的境界。天主像一塊強力的磁石，吸引許多金屬片到祂身邊，而靈魂朝向天主的旅程是越來越加速的，直到最後，一切都拋在身後時，它就可享受到在一生中所能享受的，與天主最親密的共融：即神婚的轉化的共融。

接着，「在愛的火燄」裡，聖若望描寫在轉化的共融的境界內至成全的愛。靈魂與天主之間的共融是如此

親密，我們甚至可以說靈魂此時已非常接近真福的階段，「只有一層薄薄的紗，隔在它與天主之間。」靈魂現在只求聖神把現世可腐朽的生命的薄紗撕去，好使它能進入完全和成全的光榮裡。靈魂是如此接近天主，它其實已轉化為愛的火燄，能與天父、聖子及聖神互相通傳。它預先嚐到了永生。⁴⁹

一個靈魂在困苦、試探和許多誘惑的烈火中，受到考驗、淨化和磨煉，終能在愛中表現它的忠誠，天主子的許諾終能實現，至聖聖三將前來與愛祂的人共處(若14：23)，這是一點也不稀奇的。至聖聖三以聖子的智慧，光照靈魂的理性，在聖神內使它的意志歡悅，並藉此居住在靈魂之內，強有力地、莊肅地以父的慈愛，擁抱它。⁵⁰

聖德蘭亞維拉和聖十字若望，他們兩人對於教會靈修教導的貢獻，一直以來，尚無人能出其右。他們的影響深遠，他們的地位卓越，他們的光芒，掩蓋西班牙靈修的黃金時代其他所有的靈修著作家。

西班牙的黃金時代

十六世紀，西班牙產生了大量的靈修作品和數量驚人的聖人。在某種程度上，這有賴於這個時期的歷史情況和西班牙這個國家的地理情況。庇里牛斯山把西班牙和法國、德國及低地區的國家分隔，因此，這個國家不像北方的國家那樣，受到基督教的宗教改革重大的影響。相較之下，西班牙能享受較大的平安，這有助於神學家發展她的靈修和撰寫有關教會生活的論文。雖然宗教裁判所對於人所願意享受的自由，有相當大程度的限制，不過這反而促成了高質素的靈修著作的產生。不幸

的是，在一些像康諾這樣的人手中，宗教裁判所成了招致疑心、過份嚴厲、不公正的指控的主因，甚至最後，在西班牙造成一種與西班牙人的性情完全相反的、明顯地反奧祕的思潮。⁵¹ 在這期間，有些很有名望的靈修作者被監禁，更多人的作品被列為禁書。

另一方面，宗教裁判所毫不放鬆地追捕亞倫比托 (Alumbrados) 分子也是有道理的。在十六世紀初期，虛假的奧祕主義憑着它種種不道德和假神視、假聖傷和超拔，吸引了不少的追隨者，特別是沒有受過教育的宗教人士。從1524以來，路德的教條，逐漸在西班牙散佈：這些教條明確地反對道德行為、善工，並聲稱聖神個別領導每個人。方濟會及道明會的靈修作者，試圖糾正這些假奧祕主義者的偏激和誇大，但是，到了1551年，情勢顯示，更嚴厲的步驟已在醞釀中了，那就是西班牙宗教裁判所的干預。

方濟會士率先提供的靈修教義非常切合時弊。馬德里的亞倫蘇 (Alonso of Madrid, +1521) 發表了一篇有關苦修的論文：*The Art of Serving God* (事奉天主的藝術)。他首先解釋靈修生活的基本神學，並警告唯情主義和幻象的偏差；接着他提出三個基礎性的主題：自我認識、德行的成長和心靈祈禱的練習。聖德蘭亞維拉曾向她的修女推薦此書。

1527年，奧蘇納的方濟 (Francis de Osuna, +1540) 發表了他有關奧祕祈禱的論文：*Third Primer of Spirituality* (靈修的第三階段)，這篇文章對聖德蘭亞維拉有深遠的影響。⁵² 奧蘇納有昔日的萊茵河西部地區的奧祕靈修的作風，他堅持，人只能先擺脫各種感受，然後才能收斂心神，轉向天主，同時，最完全的收斂心神的祈禱，就是不固定地默想任何東西，使靈魂可以完全沉潛

於天主之內。不過，這一切都應該帶着歡怡的心情去做，因為奧蘇納認為，憂傷或消沉的人，在祈禱生活中不能取得多大的進步。整篇論文是從心理學的觀點出發的，這對聖德蘭特別有吸引力，因為這也是她的著作的特色。

拉里道的伯納汀 (Bernardine of Laredo, +1540)，本來是一位醫生，後來成為方濟會在俗修士，1535年發表了 *The Ascent of Mount of Sion* (登熙雍山)，接着在1538年出版修訂本，新版本顯示他的觀點已有了不少改變。聖德蘭亞維拉說，特別是在她對自己默想基督的能力，發生懷疑時，她從論文中找到很大的啟發和安慰。值得注意的是，1535年的版本主要是遵循聖維克多利哲的奧秘教導，但是1538年的版本卻反映偽狄尼修、巴爾馬的休格、嘉爾篤會士及赫伯等人的思想。

「登熙雍山」一共分為三部分：第一部分討論心靈上的自我空虛的過程，這時靈魂滅罪培德，以自我認識和謙虛作為不可或缺的要素。伯納汀認為默觀祈禱不是專為隱修士或修會會士而設，如果基督徒培養謙虛的德行，追隨基督，他們也可以達到這個境界。第二部分是默想基督的生命、死亡和復活的奧秘。論文的第三部分集中討論默觀祈禱。在1535年的版本中，伯納汀強調理性對於默觀的重要性(根據聖維克多利哲的思想)；在1538年的版本中，他從人的意志講奧秘的默觀，這主要是以愛的熱望超越理性。⁵³

最後，方濟會士中，我們應提聖伯多祿奧堪達 (St. Peter Alcántara, +1562)。他是西班牙方濟會的改革者，也是聖德蘭亞維拉的神師。歷來靈修界對於歸於聖伯多祿名下的：*Treatise of Prayer and Meditation* (論祈禱與默想)的真正作者，有過不少的爭論。聖德蘭自己曾說他

是「一些有關祈禱的小書的作者，這些小書大部分用西班牙文寫成，在現時受到大多數人普遍應用。」⁵⁴ 一個普遍接受的假設是：1554年聖伯多祿修訂了格拿大路易斯原著的「祈禱與默想書」。然後，在1555年，路易斯對他自己的書，作了一個新的修訂本，於1556年最後定稿。以上這些作者的影响，都超越了庇里牛斯山，他們有關祈禱的教導，更成了聖方濟沙雷思想的根源。

格拿大路易斯 (Louis of Granada, +1588) 在十六世紀的西班牙道明會士之中，是一個很出色的靈修作家。雖然他一樣逃不過西班牙宗教裁判所的警告和判罪。不過，他的書流傳極廣，不久已有許多譯本，包括傳教國家的通用語譯本。在幾部作品被列為禁書之後，路易斯把這些作品呈交脫利騰大公會議，獲得大會正式嘉許他的教導，看來似乎足以毀滅他作為靈修作者的聖召，此刻卻變成了一個他意想不到的勝利，因為在1562年，他得到道明會的總會長特別給予神學聖師的名銜。此外，在他八十四歲逝世以前，他整整用了三十五年的時間，從事宣講和著作，在1588年他去世時，道明會全體大會作簡短的宣佈：“Vir doctrina et sanctitate insignis et in toto orbe celebris.”

在聖依納爵羅耀拉之後，格拿大路易斯是第一位為教友編寫祈禱法則的靈修作家，西班牙有些宗教團體也採用了他這套方法而加以改良。法則一共包括六個步驟：準備（通常是在前一晚）；閱讀默想的材料；正式默想（包括：思考、應用和決心）；感恩、奉獻和求恩。路易斯辨別想像的默想（取材於基督一生的事跡）和理性默想（思考一個神的屬性或一項神學的真理）的區別。有些作者推崇路易斯是推論默想的專家。

除了有關祈禱的著作之外，路易斯也撰寫一些旨在

勸服基督徒，度更虔誠的宗教生活的文章。也許因為早年與宗教裁判所的衝突，路易斯很少討論奧祕的問題，不過這也是他受到普遍歡迎的原因。一些偉大的聖人如聖德蘭亞維拉、聖查理斯保路民、聖雲先、聖路易斯馬利厄和聖方濟沙雷等都非常推崇他的著作。

貫穿路易斯全部著作的一個重要的主題是：全體基督徒都受召追求成全，雖然不是要求人人在此時此地達到成全的境界，但人人都有責任，盡最大的努力，追求成全。每個基督徒都應該按他自己的性情，他的生活情況，他從天主那裡所領受的恩賜，去追求達到成全的目標。

每個人通向成聖的途徑都不同，因此，路易斯枚舉多種不同的方式：直接祈禱、修德、輕視俗世、十字架的苦路、效法聖人、遵守誡命、默想在創造中的天主和在恩寵和超自然秩序中的天主。

無論人所採取的方式是什麼，路易斯常堅持基督徒必須度基督的生活，應該透過他藉苦難和死亡為我們贏取的恩寵，以及他藉教會和聖事傳給我們的恩寵，與他認同。路易斯一再強調，成聖最直接有效的方法是練習祈禱。他認為，這是以愛德為基督徒成全之要素的神學，最簡單而合理的結論。因此，祈禱是愛的語言，是基督徒生活的要素。⁵⁵

在使徒的工作上，和在西班牙宗教裁判所手下所受的苦上，都與格拿大路易斯的经验相似的，是一位教區司鐸聖若望亞維拉 (St. John of Avila, +1569)，一般人都尊稱他為安大路西亞 (Andalusia) 的使徒。他非常受歡迎，幾乎每一位公認有聖德的人，多少都和他有聯繫。聖德蘭亞維拉和他有書信來往，他也曾引導聖方濟波吉亞 (St. Francis Borgia) 和天主的聖若望 (St. John of God)

歸依。他在辨別神類方面有特殊的秉賦，在他個人的生活中，他也達到很高度的奧秘經驗。

和路易斯一樣，聖若望所教導的是一種簡單的、以基督為中心的、適合生活各階層人士的默想。他對於奧秘的事異常小心，但在懷疑奧秘經驗的人士面前，他總是不遺餘力地為這種經驗辯護。因此，當聖德蘭把她的著作：「生命」的一份抄本寄給他時，他在回信中建議她修改某些詞語並向她提供另一些更恰當的詞彙。

若望亞維拉在1531年被西班牙宗教裁判所公開指責，且被監禁不止一年後才獲得昭雪。1556年他的論文：*Audi, filia, et vide* 在未獲得他的同意下被人擅自出版，並於1559年被列為禁書。1574年原作者去世後，這篇論文才能再版，而且被大幅度刪改。當年宗教裁判所這樣嚴厲克制偉大的奧秘者如若望亞維拉，使他們不敢把自己在講道和會議上宣講的高超神學付印這種種事實，往往使後世的靈修歷史學者扼腕嘆息。

若望亞維拉的使徒工作最大的成就是輔導他同時代的司鐸，雖然他自己並不曾為司鐸組織一個修會團體，但許多受他影響的人都加入耶穌會，進入耶穌會也是他終生不能實現的願望。若望亞維拉的門人提倡一種兒子孝順父親一般服從長上的靈修，鼓勵人練習心靈祈禱、培養以福音、聖保祿及傳道為基礎的靈修神學。任何向他尋求靈修指導的人，很快就會發現，若望亞維拉有過人的天賦，特別掌握基督奧秘的意義。他這套以基督為中心的靈修學，可以綜合如下：天主對我們的祝福，都是透過基督而來；在與基督共融中，我們分享救恩的果實；我們與基督的結合，由信仰和領洗開始，透過聖體而成全；把自己完全奉獻給基督，這奉獻能在我們之內產生希望和喜悅。⁵⁶

在奧思定會士之中，最負盛名的靈修作家是利昂的路易斯 (Louis of León, 1528-1591)。他是沙拉麥加大學的教授，也是聖德蘭亞維拉著作第一版的編輯。他精通希伯來文，曾翻譯和注釋雅歌，因此而被宗教裁判所拘捕和監禁了差不多五年。

路易斯利昂的成名作是：*The Names of Christ* (基督的名字)。⁵⁷ 此書基於聖經及教父的材料，不過，有些學者從中找到德國和萊茵河西部地區靈修學的痕跡，和近似聖十字若望的風格。雖然路易斯利昂的著作備受讚揚，而且也實至名歸，不過，一般認為他對於文學與美學的貢獻，比在靈修上的影响更大。⁵⁸

雖然個別的耶穌會士非常積極地投入當時的靈修潮流，直到十七世紀以前，耶穌會士對於西班牙的靈修著作，沒有什麼貢獻。耶穌會士的作家，在西班牙靈修的黃金時代沒有什麼貢獻是有幾個原因的：第一，耶穌會的會齡還淺，還在追求它自己確實的存在形式，必須面對主教和其他資深的修會的反對而求生存的阶段。第二，聖依納爵已明確地定下以神操作為耶穌會士的靈修架構，耶穌會士沒有什麼必要尋求其他祈禱方法，或有關靈修生活的神學。第三，西班牙的宗教裁判所是一個不斷的威脅，一個新成立的宗教組織不宜魯莽地為自己招惹麻煩。最後，耶穌會本身也面臨內部的危機，他們對於如何在會裡維持默觀與行動間正確的平衡，意見很分歧。⁵⁹

1556年聖依納爵逝世時，他會裡幾乎三分之二的會士是西班牙人，他們一貫的生活方式，傾向於行動，但在他們那個時代，大部分靈修的著作，都強調朝向奧秘默觀的祈禱，耶穌會對於應否硬性規定祈禱，意見紛紜。1565年第二屆的全體大會也不能取得一致的意見，

代表們把問題留給新選出的總會長方濟波吉亞。一月之後，他宣佈所有耶穌會士每日必須作整整一小時的正式祈禱。

漸漸地，祈禱的數量增加了，直到1573年第三次全體大會時，正式祈禱的問題再度提出來，希望恢復聖依納爵原定的做法。但他們的總會長麥克利安拒絕作任何改變，不過，在1575年，他禁止閱讀某些作者的著作，認為他們的思想不符合耶穌會的精神，這些作者是：滔略、雷斯博克、蒙比亞、盧爾 (Llull)、聖歐德、聖麥琪蒂等。⁶⁰

在辯論正式祈禱在耶穌會的生活中的地位時，不少耶穌會士轉入嘉爾篤會，但爭辯仍繼續了一個時期，最後終於達致以下的結論：推理默想是正式祈禱的一種，原是耶穌會士的正統祈禱；感性祈禱和默觀祈禱並不符合耶穌會精神。少數的耶穌會士繼續維護和教人練習偏重感情的祈禱，其中最值得注意的是高得士，他在1574年被麥克利安判罪，而亞威利卻在1577年被同一位會長下令不准公開發表言論。⁶¹

亞威利於1558年晉鐸，他服務的第一個地方就是亞維拉，在此，他竟有幸被委任為聖德蘭亞維拉的神師。這時他只有二十五歲，根據聖德蘭的自傳，我們知道她這時正經歷着一個困難的時期。後來，當亞威利被調到馬汀那甘寶後，也有過奧祕祈禱的經驗，而且還奉省長之命，寫了一篇短文解釋靜默祈禱。這篇文章是當時反駁亞倫比托錯誤的奧祕主義最有力的論文。⁶²

雖然培育感性和默觀祈禱的耶穌會士，與從事推理祈禱，深信這是聖依納爵真正的教導的會士之間，的確有真正的意見分歧，但我們不能誇大這種矛盾。那傾向於默觀的，完全投身於實踐耶穌會的使徒任務，而擁護

推理祈禱的會士，卻深信內心生活及正式祈禱的需要。他們這個危機在第五任總會長亞奎偉華 (Aquaviva) 上任後終告解決，他似乎以保持耶穌會的內部一致為最主要的任務。他堅決地主張推理祈禱和苦修，不過他也指出：純粹從傳道的立場衡量祈禱的價值是錯誤的。祈禱本身就是一種價值，祈禱的基本功能是引導我們認識和愛天主——甚至達到默觀。祈禱本身就是一個很高貴的目標，但在耶穌會裡，永遠不能把祈禱和會士活躍的聖召分開。亞奎偉華不主張對正式祈禱加以任何特別的限制，視個別會士的情況和需要而定，這更符合聖依納爵的教導。⁶³ 在亞奎偉華的任期之後，耶穌會士開始有靈修著作面世了。

十七世紀的耶穌會士作家首推聖亞豐索羅迪貴 (Alphonsus Rodriguez, +1617)。他是一位謙卑的輔助修士，他整個作風似乎與他們當時的總會長為耶穌會士所定的靈修正好相反。在他兩次申請入會被拒絕後，終於由厄根的省長高得士收錄。亞豐索入會時是鰥夫，入會後，他全部的修道生活，都以作為巴瑪第洛加的耶穌會書院門房的身分度過。在長上的要求之下，他留下一部有關他的靈修生活的自傳。這是一個經歷無數考驗、試探、凌厲的誘惑和高度的奧祕祈禱的靈修生活。⁶⁴ 他大部分的作品，直到十九世紀才出版，主要是因為亞豐索沒有受到他應得的重視。他是通過謙虛、完全放棄自己、絕對服從天主而達到默觀祈禱最高境界的一位默觀者。

與聖亞豐索完全不同，比他出名得多的是另一位亞豐索羅迪貴 (Alphonsus Rodriguez, +1616)。他是安德路西亞耶穌會院的初學導師，他的洋洋萬言的巨著是：*Ejercicio de la perfección y las virtudes cristianas* (基督徒

德行和成全的練習)。⁶⁵ 他超過七十歲以後，才將他歷年來對耶穌會初學生活所作的靈修講話編輯起來。這些講話幾乎全是傾向苦修和道德論，但因為材料與初學生的培育有關，所以我們不能因為羅迪貴只用了很少篇幅，討論奧祕的問題，就斷定他是反奧祕主義者。然而，羅迪貴似乎把苦修或推理祈禱和奧祕祈禱之間的距離拉得太遠，似乎認為奧祕的默觀是異常的祈禱，他不認為在這兩種祈禱之間，可能有一種過度性的祈禱。他那部：「基督徒成全的培育」流傳很廣，被譯成法文，不少宗教團體也將它加以修訂，用作成員必讀的靈修材料。不過因為它的道德規條和極端苦修主義的論調，現代已廢而不用了。

路易斯寶德 (Louis de la Puente, +1624) 過了五十歲以後才開始他的寫作生涯，最初的作品是一部兩冊的巨著，題目是：*Meditations on the Mysteries of our Holy Faith* (默想我們神聖信仰的奧祕)⁶⁶。從他加入耶穌會進入第三試驗期以後，他已深受亞威利的影响，到了晚年，他更精研亞威利的思想，為他立傳。雖然他的教導，幾乎僅限於苦修階段的祈禱，他在打破人們對於奧祕祈禱和奧祕境界的偏見，有過不少貢獻。

很自然地，路易斯推崇神操的培訓，他承認奧祕祈禱是天主特別的賜予，不過，這份特殊的禮物，通常賜予經常練習默想和不斷反省天主奧祕的人。他用了好些不同的名稱，說明默觀祈禱，例如：天主臨在的祈禱，信賴天主的祈禱，靜默的祈禱，內心收斂的祈禱。不過在描寫默觀時，他的解釋是一派按正確傳統教導的大師口脛：「默觀……凝視至高的真理、仰慕它的偉大和在它內歡欣喜悅。」⁶⁷

不過在這期間，所有的耶穌會作家之中，巴茲的亞

威利 (Alvarez de Paz, +1620) 是第一個完整地綜合苦修與奧秘神學的靈修學家。其他的作者寫論文，觸及靈修生活的苦修與奧秘兩面，但都屬於靈修輔導方面，不是靈修神學。巴茲的亞威利在秘魯努力耕耘，先用拉丁文著作，然後在法國出版書籍(可能要逃避西班牙宗教裁判所)。他所出版的三部書的題目充份顯示他所構想的神學計劃是多麼大：*De vita spirituali ejusque perfectione* (1608); *De exterminatione mali et promotione boni* (1613); *De inquisitione pacis sive studio orationis* (1617)。他也計劃寫一部有關活躍的傳道生活的書，不過從未完成。

巴茲亞威利認為：靈修生活就是在聖化中的生活，而聖化的程度，往往有很大差別，個別的靈魂，無論是在活躍或默觀的生活中，都可藉不斷增長的愛德，力求靈修生活的成全。他用相當長的篇幅討論如何躲避罪，培育謙虛、守貞潔、神貧、服從，以及學習制慾的重要性。

巴茲亞威利把心靈祈禱分成的四大類：推理默想、感性祈禱、不完全的默觀和完全的默觀。他提出一種由苦修祈禱過度到奧秘祈禱之間的祈禱形式，這是他的前輩們做不到的。感性的祈禱 (affective prayer) 也是他首創的。這個名稱後世的作者一直沿用。不過，他指出，正如推理祈禱不可能是純理性的活動(否則會把祈禱變成研讀)，感性祈禱也不可能是純感性的活動，這只不過是那種祈禱的重點的問題，不過在各種形式的祈禱中都應該同時採用推理和感性的祈禱。祈禱的目的是增長愛德，因此，感性祈禱和推理祈禱比較，前者是更純的祈禱形式。感性祈禱有三種方式：恩寵推動下不斷地重複的愛的行動；天主的臨在下單純真摯的愛的行動；和天主對靈魂某種特殊的運作(不完全的默觀)。

另一方面，完全的默觀也有兩種：一、天主有時特別賜予靈魂的奧祕現象（出神、神視等）；二、「對天主單純的認識……天主賜予靈魂特殊的智慧，把靈魂提升，延長它各個官能的運作，使它處於一種仰慕、欣悅和熱切的愛之中。」⁶⁸ 靈魂渴望默觀，甚至謙虛地懇求天主賜予默觀的經驗，因為「這是達致成全最有效的方式。」

現在，讓我們結束以上對西班牙靈修的研究，雖然我只討論了有數幾個靈修作家，不過他們都是西班牙黃金時代燦爛生輝的靈修大師，我們應該指出，歷史上沒有一個天主教國家比得上西班牙對於靈修神學所作的貢獻。西班牙給了普世教會聖德蘭亞維拉、聖十字若望和聖依納爵羅耀拉，產生了不少傳道修會的創始人，派出數不盡的傳教士前往拉丁美洲和東方傳教；近年來，更培育了發展迅速的與奉獻生活有關的組織：主業會。

意大利的靈修

西班牙靈修在開始時採取心理學的取向，黃金時代以後，傾向學術和推理化；⁶⁹ 十六、十七世紀，意大利靈修傾向實踐，務求培育革新的精神。甚至偉大的奧祕靈修者加爾默羅會的聖瑪德蓮巴斯及道明會的聖佳德蓮利其，大部分的注意力也放在教會的革新上。其中的原因是文藝復興以來，整個意大利瀰漫着異教習俗的影響，屬於沙威納羅拉傳統的靈修作家呼籲神職界和教友，重返正統的基督徒生活。他們的努力加上對基督教的恐懼，使當時的情緒更趨複雜，終於導致成立宗教裁判所，這樣一來，即使推行改革，也得非常小心謹慎。意大利人對於異端的恐懼，尤勝於對世俗化和感情主義的恐懼。

意大利抗拒文藝復興帶來的異教影响最主要的人物是道明會士琪瑪若翰洗者 (John Baptist da Crema)。他是一位很有聲望的講道者，是靈魂的導師和靈修作家。1552年他死後，他的作品被列入意大利宗教裁判所的黑名單內，至到1900年才被刪除。⁷⁰他也是極力強調個人的努力與恩寵合作和根除罪惡的靈修學者之一。因為他堅持人自發的努力，同時因為他處理純愛的教義不得當，有些批判家認為在他的思想裡，可找到傾向於異端白拉奇主義的痕跡。不過，他所發起的運動，可在幾個範圍之內見到成績：出現了一種新的修道形式：律修神職會 (clerics regular) 和以司格布里 (Laurence Scupoli, + 1610) 之名出版的：*The Spiritual Combat* (靈修之戰)。

琪瑪若翰洗者曾經做過一些很聖善的人的神師，例如：戴狄諾公禱會 (1542年) 的會祖聖佳哲丹 (St. Cajetan)、巴爾納巴會 (1530年) 的會祖聖匝加利亞 (St. Anthony Zaccaria) 等。和在1537年來羅馬的聖依納爵一樣，這些人也深信，革新神職人員唯一的途徑就是以身作則，和對一些小組發揮個人的影响力，由一小羣人做起。結果，律修神職會的成立，正成了革新神職人員的工具。

律修神職會士過的不是隱修士的生活，也不像募緣會士那樣嚴守貧窮的規條，而強調守精神上的神貧，和對俗世物質的割捨。他們祈禱的練習是自由和簡易的，不像聖依納爵所提倡的自我鬥爭的程序那樣複雜。

在這個革新的時期，意大利聖人輩出，同時也有大量的宗教組織成立，或是專志於推行教會革新，或是專務救濟的使徒工作。例如：聖伯樂美 (St. Robert Bellarmine)、司祭祈禱會會祖聖斐理伯耐里 (St. Philp Neri)、獻主會會祖聖保路民 (St. Charles Borromeo)、戴狄諾公

禱會會祖聖佳哲丹、烏蘇拉女修會會祖聖麥麗 (St. Angela Merici)、巴爾納巴會會祖聖匝加利亞、善終會會祖聖甘美魯 (St. Camillus) 等。意大利靈修雖然充滿革新精神，但從來不流於苛刻或嚴厲；它本質上是一種內心抑制的靈修，培育對天主的愛、柔情和喜悅，這種特質，從當代意大利聖人的生活，表露無遺。

這期間影响最深遠的靈修著作是「靈修之戰」，這是戴狄諾會士司格布里的作品。⁷¹ 靈修之戰反映了作者的時期是一個重視教會改革和更新的時期。此書致力於悔罪和培育內修生活。它提出一個基本原則：靈修生活的本質並不是外在的練習，而在於對天主的愛和認識。

基督徒的成全主要是內心的成全，因此，要人死於自己和透過愛和服從，完全向天主投降。作者一再強調天主的純愛和渴求天主的光榮，是基督徒生活的正確動機，雖然對於追求靈修的初入門者，恐懼地獄和渴望天堂也是很好的動機。考慮到人的罪惡的情況，他認為成全只能透過不斷地對抗自我的戰鬥而來。打這場精神之戰的主要的武器就是不信任自我(我們對自己根本無能為力)；信任天主(在祂內我們可以做任何事)；正確使用身體與靈魂的官能，練習祈禱。

靈修之戰，正如書名所示，主要是有關如何正確地使用我們的官能和力量，爲了達到這個目的，作者在書中特別討論多種不同的官能，建議控制這些官能的辦法，督促人不斷地提高警覺，加緊自我監督。不過，作者無意窒息人的感受或暗示感受必定是罪惡的根源。反而，主要的問題是學習如何透過正確地使用感受以達到天主，正如聖依納爵在他的神操內所解釋的一樣。

至於練習祈禱(這是西班牙靈修的特色)，我們找不到任何像西班牙靈修那樣詳盡的解釋。作者提議三種不

同的祈禱形式，全部都是屬於苦修的：默想，特別是默想基督的苦難與死亡；與天主共融，不斷地在祂的臨在下收斂心神，常利用突發的祈禱靈感或口誦的短經祈禱；省察良心，雖然這能導致祈禱，但嚴格地說，這不能算是祈禱。最後，作者提議勤領聖體最好，如果實際上不可能，練習神領聖體或願領聖體。

同期的另外兩位有名的奧祕靈修者也負有社會和革新的使命，與聖佳琳的工作類似。第一位是加爾默羅修女聖瑪德蓮巴斯 (St. Magdalen of Pazzi, +1607)。她常有神魂超拔的經驗，有能見到神秘現象的恩賜。她所有的著作都是神魂超拔時口述的，她有六個秘書不停地記錄她連續不斷的說話。她的著作可分為五大類：默觀信仰的奧祕和基督的生活；宗教生活與德行；聖經評註；對成全的默觀；和近於聖德蘭亞維拉風格讚頌文。⁷²

和聖瑪德蓮一樣，道明會修女聖佳德蓮 (St. Catherine de Ricci, +1590) 也是一位奧祕靈修者。她終生致力於教會革新，但她和瑪德蓮不一樣，她利用書信從事她的使徒工作，她廣泛地寫信給各有關人士。⁷³ 儘管她對教會革新工作滿懷熱忱，儘管她忍受主強烈的聖五傷的痛苦，根據她的傳記作者賴哲 (Serafino Razzi) 說，天主使佳德蓮的靈魂滿溢喜樂。同時期的其他奧祕靈修者同樣關心教會革新，也有類似的奧祕現象，例如道明會第三會士真福歐珊娜滿都亞 (Blessed Osanna of Mantua) 及窮苦佳蘭會的眞福華拉妮 (Blessed Battista Varani)。

意大利奧祕靈修者的歡怡，以聖斐理伯耐里 (St. Philp Neri, +1595) 的表現最突出。⁷⁴ 他被稱為「愛的聖人」。他在很多方面可說是聖方濟沙雷精神的先驅，因為他主張「喜樂的精神比憂傷的精神更容易達到基督徒的成全」。不過，他堅持內心的克制，同時，也和聖查

理斯保路民一樣，主張多練習祈禱。他認為苦修是練習祈禱最好的準備工夫。他對於神枯時期所給的輔助，和聖德蘭亞維拉教導的一樣：無論在什麼情況下都不能放棄祈禱。如果要用書籍幫助祈禱，聖斐理伯建議教友持續閱讀，直到內心充滿對天主的虔敬為止，然後合上書開始祈禱。「祈禱」，聖斐理伯說：「是在超自然的秩序之內，而言論卻在自然的秩序之內。」⁷⁵

聖斐理伯耐里常常用盡各種辦法照顧病人。他甚至說，照顧病人是成全的捷徑。為他寫傳的佳伯施拉鐸樞機 (Cardinal Capecelatro) 說他「使自己成爲一個溫和、和藹可親的、熱忱誠摯的苦修者。在他的一生裡，僅僅兩三次表現適度的嚴厲，其餘的時候，總是笑口常開，無論什麼時候，對近人都充滿愛心。」⁷⁶

這時期的意大利靈修的特質之一就是神聖的愛。從歷史而言，這特色可以追溯到聖佳德蓮真諾亞 (St. Catherine of Genoa, +1510)，意大利醫院的創始人。⁷⁷ 她其中一個追隨者：韋納莎 (Ettore Vernazza) 創立了一個宗教團體稱爲「愛之頌」，這團體很快就遍佈全意大利。

聖佳德蓮真諾亞的著作，由韋納莎和聖佳德蓮的神師馬拉伯度 (Cattaneo Marabotto)，在1530年編輯成書，接着在1548年，韋娜莎完成了她的著作：*Dialogues* (對話)，並在1551年與聖佳德蓮的：*Life* (生命)和 *Treatise on Purgatory* (論煉獄)合編出版。雖然「對話」不是聖佳德蓮的作品，但忠實地反映了她有關神聖之愛的教導。「對話」的重要性在於它與當時數位聖人的神秘經驗相符；它提出一種跳脫自我中心的、更高一層的對天主之愛，並以對近人所表達的愛，作爲達致這種完全之愛的條件。完全投向這種神聖之愛終必衍發爲一種「友伴」

的情誼，這個名稱，遂成了無數新興組織喜用的名稱，這些組織在意大利的許多城市，迅速地發展起來，主要以照顧人的身體方面的需要的慈善工作為主。

聖方濟沙雷

「聖方濟沙雷獨自創立了一間靈修學校。他是它的開始、發展和它的總和。」⁷⁸ 侯斯說，「在方濟沙雷之內，法國的文藝復興接受了洗禮，人文主義充滿了虔誠之情。」⁷⁹ 方濟沙雷也是文藝復興與現代之間的橋樑，是從十七世紀開始直到現在，獨步靈修界，對後世產生強大的影響力的佼佼者。

聖方濟沙雷 (St. Francis de Sales) 1567年生於撒維，最初在巴黎耶穌會辦的學校受教育，後轉到巴圖亞，並在此獲取民法和教會法博士的名銜。1593年12月晉鐸，被任為日內瓦會議 (Chapter) 的公禱團長，這是僅次於主教的職位。他立刻全心全力投入向加爾文派的基督徒傳福音的工作。他的工作成績斐然，不久被委任主教助理，接着在1602年，12月8日被祝聖為日內瓦主教。直至1622年逝世止，他終生致力於講道、著作靈修書籍、輔導靈魂和管理他的教區的工作。他和聖貞德方濟桑黛 (St. Jane Frances de Chantal) 一同創立了一個宗教團體：聖童貞往見會，這是一個為年輕女子和寡婦修道的半禁閉式的修會。1887年，教宗比約九世頒佈聖方濟沙雷為教會聖師，他是第一位獲頒這個榮譽的法國人。⁸⁰

從很年輕的時候開始，聖方濟沙雷已對有關天主的事物，表現強烈的興趣和喜好，在他一生中，有幾件事顯示他的司鐸聖召是直接來自天主的。麥高 (Michael de la Bedoyere) 說「方濟沙雷是最偉大的聖人——至少對近代而言。我認為他是在西方歷史中，最自然和直覺，同

時也是超自然和最直接地反映我們的主基督的特質和方式的人。」⁸¹

聖方濟沙雷所教導的並不是新道理，不過他的確以他所獨有的方式，傳達他的靈修教導，基督徒的靈修，能從許多世紀以來困囿它的隱修架構爭脫，聖方濟沙雷居功不少。在耶穌會士訓練下的聖方濟沙雷，在靈修的實踐上明顯地取法聖依納爵，但他的神學卻以奧思定為宗，加上多瑪斯的理想和樂觀。很可能他也熟悉法蘭德斯學派的著作，此外，聖佳琳(他最敬仰的聖人)、聖佳德蓮真諾亞、聖斐理伯耐里和西班牙系的許多作者，特別是聖德蘭亞維拉、聖十字若望、路易斯格拿大、若望亞維拉、嘉西辛乃羅斯等人的著作，也是他所熟讀的。「靈修之戰」更是他在巴圖亞讀書時代常默想的材料。在巴黎他結識了嘉布遷會士鮑古新、貝魯里、加爾默羅會修女和厄嘉里夫人。

聖方濟沙雷重要的作品共二十七冊，其中十二冊是他的書信，其餘的計有：*The Defense of the Standard of the Holy Cross, Introduction to the Devout Life, Treatise on the Love of God, Spiritual Interviews* (聖十字架的標誌辯、虔誠生活簡介、論天主的愛、靈修面試)，另外還有他的答辯書和四冊講道辭。在此，我們只須綜合介紹「虔誠生活簡介」的內容就夠了。

「虔誠生活簡介」在1609年第一次面世，最後的版本是聖方濟自己修訂，於1619年出版。此書是專為教友而寫的。也許聖方濟沙雷是第一位專為教友靈修著作論文的靈修作家。他在序裡說，前一輩討論靈修生活的作家，不是為教導放棄俗世的人，就是教人如何棄世，他卻不同，他著作的目的是為教育那些仍留在俗世之內的人。他們一面從事自己的專職，一面仍需留在他們的家

庭之內，因此，錯誤地認為這樣，他們就不可能虔敬生活，他要特別為他們提供靈修的教育。

聖方濟沙雷所謂的「虔誠生活」或「真虔誠」是指什麼？首先，這不包括任何異常的恩寵或偏愛，聖方濟相當強調這一點：

某些東西，許多人評定是德行，其實不是……我是指某些書所討論的：神魂超拔、狂喜、無知覺、神迷、神聖的結合、騰空、轉化和其他類似的成全的狀況，說這種情況，可把靈魂提升到純理性的默觀境界，深入精神領域的極限，和特別崇高的生活……不過，這樣的成全不是德行；而是天主對有德之士的賞賜，或是將來的生命的喜悅……不過，我們不應該追求這樣的恩寵，因為這對我們愛和服事天主根本不必要，只有愛和服事天主才是我們唯一的目標。⁸²

第二，真正的虔誠並不在任何特殊的靈修練習之內：

人人都在講成全，然而，我只見到少數的幾個人在切實地追求成全……有些人把他們的德行放在禁慾的生活上；另一些人卻以禁食為德；有些人力行布施；其餘的常領聖體和悔改聖事；也有些人從事祈禱（頌禱或默禱）；一些人追求消極的、超拔的默觀；更有一些人以獲得特殊的恩寵為德。其實，他們都錯了，以果為因，以溪流為源頭，以枝為根，以次要為原則，甚至常以影子為本體。至於我，除了全心全意愛天主和我們的近人之外，我既不知道也沒有經驗過任何其他形式的基督徒的成全。⁸³

真正的虔誠，在聖方濟沙雷看來，等於基督徒的成全，

是基督所創的雙面愛德的全滿(瑪22：34-40)。在「虔誠生活簡介」一書中，他詳細分析了這個問題，他的析論，和格拿大路易斯有關虔誠的定義，大致相同。⁸⁴

斐洛迪雅，真正和有活力的虔誠，必先假定有天主的愛；不錯，它不是什麼，不過是愛吧了，但不是任何一種愛。就神聖的愛滋養我們的靈魂而言，它應該稱為恩寵，就是使我們能取悅尊威的天主的恩寵；就它給予我們力量，使我們能行善而言，它是愛德，但它更能使我們毫無機心地，恆常而敏勉地去行善，這樣，它就可以稱為虔誠了。⁸⁵

儘管他提到由真正的虔誠而誘發的善行，他仍堅持，虔敬的生活本質上是內心的生活。再者，在不同的召喚下，或不同職業的人，過着不同的虔誠生活，因此，每個人應該以自己不同的力量，不同的生活情況及責任，追求圓滿的虔誠生活。

強調每位基督徒都普遍受召追求成全之後，聖方濟沙雷進一步指出神師的重要性。他堅持教友需要神師的指導；不過，他承認好的神師不易求，他說這人應該是個有愛德、有學識和慎重的人。他也警告，靈修的指導，不能妨礙聖神的工作，或成為靈魂的自由的阻石，因為不是每個人都受召走同一條成全的道路，這當然也是聖德蘭亞維拉和聖十字若望的教導。

靈魂追求成全所面對的第一項工作，就是滌除罪污。在這個問題上，聖方濟沙雷和聖依納爵羅耀拉的教導是相同的，他提議最後一步是默想，並作一般性的悔罪。然後，必須完全杜絕一切對於罪的傾向，否則不可能有持久的皈依，在成全的路上也不能取得任何進步。要達到更深入的滌罪的第二階段，我們必須躲避一切犯

罪的機會，並且只在必要時，而不是因為眷戀受造物的情況下才涉及俗世事物。儘管靈魂有時必須學習忍受它自己的不完全和軟弱，但它永遠不能欣然接受由慣性或誘惑所造成的錯誤。聖方濟說，要成德，我們甚至必須克服不經意的錯誤。

在「簡介」的第二部分，聖方濟提供一個靈修練習的日程表，在這個表裡，心靈祈禱佔了主要的地位。基本上這和「靈修之戰」中所列舉的律修司鐸的靈修練習相同：每日默禱、晨禱和晚禱、良心省察、每週悔罪和勤領聖體、閱讀靈修書籍、練習收斂心神。

沙雷式的默禱是簡樸、清楚和扼要的，在很多方面和格拿大路易斯、聖依納爵羅耀拉以及「靈修之戰」所教導的相似。在一開始，聖方濟沙雷遵從聖伯納、聖德蘭亞維拉和聖十字若望的教導，強調默想基督生活的重要性。

正確的默想的主要結構，包括運用理性和意志，去處理默想的主題。應該平靜地、慢慢地從各方面默想所要默想的奧秘，一旦對任何一點發生興趣和找到靈感，應該把思想集中在這一點上。這樣，默想才能對意志產生好的動向，例如：愛天主、愛近人、熱烈追求靈魂的救恩、師法基督、信賴天主的慈悲和仁愛。

這些愛的動向所產生的結果有兩方面：與天主交談和對將來的決意。既然默想的目的是成德和對天主的愛，聖方濟堅持靈魂不能以激勵情感與天主交談為滿足，它應下定決心，在一日之間付諸行動。

要做到這一點，聖方濟說：「我認為我們應該編織虔誠的花冠，就是說……當我們默想奧秘時，我們應該選擇我們認為適合自己的品味和對自己的進步有益的一兩點，這樣才可以在一日之間，反覆思考……」⁸⁶

聖方濟也提議默想完成後應做的事：尋找機會實行自己的決意；先靜默一個很短的時間，平靜情緒，然後安靜地從事當天應做的職務。至於默想的練習，聖方濟說，雖然他提了一套進度的程序，靈魂應該立刻響應在祈禱中激發的靈感和感情。對於天主的依戀，永遠不要抑制，不過，在默想完畢以前應作出決意。

「簡介」第三部分討論實踐的德行，討論教友特別需要的德行。從他所討論的各種德行之中，除了愛德之外，可以說，沙雷最着重的德行就是溫良。聖方濟在一封信中這樣說：「記住這個主要的教訓，這是我們的主用三個字留下給我們的訓言，好使我們永遠不會忘記，使我們能一天重複幾百遍：跟我學，因為我是良善心謙的，就這麼一句話，對你的近人，保持良善的態度；對你的天主，保持心謙。」⁸⁷

最後，在「簡介」的最後兩部分裡，聖方濟集中討論誘惑、憂慮、安慰和神枯，並以一系列的自我省察和考慮，使靈魂可以判斷，它修練真正的虔誠的進度。總之，「虔誠生活簡介」為教友靈修的發展，提供一個完整的程序。

「簡介」是為所有有善意的教友而寫，「論天主之愛」卻是為一羣特選的人而寫。根據麥奇 (Dom Mackey) 的說法，此書顯示了方濟沙雷的心靈，達致最神聖的境界的狀況。⁸⁸ 論文中所包含的教導，不能得到它應得的、至高的評價，主要是因為楊森主義者、寂靜主義者和范耐龍 (Fénelon)，企圖利用方濟沙雷的教導，為他們的錯誤辯護。根據麥奇的分析，甚至薄士奎，當他駁斥范耐龍的錯誤時，也傷及聖方濟沙雷的教導。⁸⁹ 結果是聖方濟對於法國學派，不能發揮應有的影響力。

論文的目的是要從靈魂墮落的階段開始，追溯它達

到神聖之愛最高峯的全部進程，其中包括基督徒的成全和成聖。聖方濟爲了解愛的神學，提供了一個必須的心理學的解釋。接着，他討論愛的神聖根源，顯示人對於天主的愛是參與天主本身的永遠的愛德。同時，既然愛的本質是不進則退，不增長就是萎縮，聖方濟特別處理愛的成長的問題，他認爲這成長甚至會受到最無意義的行爲影响。此外他也討論愛的阻力，討論爲了對受造物之愛，靈魂可能採取的幾種放棄愛天主的方法。他強調自得的愛 (love of complacency) 和仁愛 (love of benevolence) 的分別，說前者是指達到光榮境界的人，從默觀和安慰中經驗愛；後者是指尚在現世生活的人的行爲。

講到奧祕的祈禱和相隨而來的超拔的經驗，聖方濟不斷表示恐懼幻覺和厭惡奧祕的現象，⁹⁰ 他似乎在寫他親身的經驗。但愛德的生活，似乎並不只包括在奧祕祈禱中的歡怡，它也是一個有關服從和痛苦的問題。因此，聖方濟討論「溫順的愛」，靈魂溫順地服從誠命、訓導和特別的靈感，同時，靈魂「在我們的意志和天主聖善的旨意結合下」，接受痛苦。

論文最後以綜合愛的神學作爲結論。聖方濟討論愛天主和愛近人的訓言，愛德是一切德行的維繫和衝力；是聖神的禮物和果實；是使人行爲達到圓滿的最佳指示。

從教義的角度看，聖方濟沙雷對於靈修神學最有意義的貢獻就是以愛連結基督徒全部的德行和聖善。無疑，聖多瑪斯亞奎納⁹¹ 及其他中世紀的神學家，也曾明顯地講述這種道理，但到了聖方濟時代，神學家必須再三強調，基督徒的成全，不在於任何特別的練習或實行，只在於愛天主和近人。他處理愛及其他德行的問題所表現的熱切和強大的說服力，不是一般的神學家所能

比得上的。聖方濟的另一貢獻是他堅持，追求愛的成全是每個基督徒天賦的使命，無論他們從事什麼行業，這是天主對他們的基本召喚。最後，他詳細解釋基督徒生活中兩種最基本的練習：按個人的生活情況練習心禱和德行。聖方濟可說是現代靈修之父，儘管多變的世事，大大削弱他的影响力，使他不能發揮我們希望見到的效果。

註：

1. 參閱 P. Pourrat, *Christian Spirituality*, tr. W.H. Mitchell, 3 vols., Newman Press, Westminster, Md., 1953.
2. 見前引 Vol. 3, p.v.
3. 參閱 *Gargantua*, 5,47.
4. 參閱 Erasmus, *Enchiridion militis christiani*, 5,40,8.
5. Guigo I, *Scala claustralium*, PL 184, 476; Aelred, *De Vita eremitica*, PL 32, 1461; David of Augsburg, *De exterioris et interioris hominis compositione*, Quaracchi, 1899.
6. 參閱前引 P. Pourrat, Vol. 3, pp.4-22.
7. 同上，p.13.
8. J.W. Gransfort, *Tractatus de cohibendis cogitationibus et de modo constituendarum meditationum*, in *Opera omnia*, Amsterdam, 1617.
9. *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum*, Paris, 1494. *Rosetum* 流傳很廣，曾在許多地方翻印。
10. 參閱 H. Watrigant, *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XV^e siècle*, Enghien, 1919.
11. 見 I. Tassi, *Ludovico Barbo (1381-1483)*, Rome, 1952; M. Petrocchi, *Una "devotio moderna" nel Quattrocento italiano? ed. altri studi*, Florence, 1961.
12. 參閱 A. Huerga 優異的論文：“*La vida cristiana en los siglos XV-XVI*,” in *Historia de la Espiritualidad*, ed. B. Duque — L.S. Balust, Juan Flors, Barcelona, 1969, Vol. 1, pp.34-41.
13. N. Barbato, *Ascetica dell'orazione in S. Lorenzo Giustiniani*, Venezia, 1960.
14. E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, London, 1930, Vol. 2, pp.3-37.
15. 這個按聖文德和聖維克多的利哲的傳統。有些作者認為達到融合的境

界的愛，應該加上兩個層次即：安全感和完全的寧靜。

16. 參閱 L. Blossius, *The Book of Spiritual Instruction*, London, 1925, chap.5.
17. 有幾個崇尚人文主義的基督徒對於靈修神學是很有興趣的。美蘭度拉，於三十一歲時英年早逝，曾寫過有關基督徒的人文主義的論文，其中有十三篇被判為異端。雷霍偉，法國最偉大的人文主義者，曾寫過一部分的聖經評註和評注偽狄尼修的文章；他也曾譯過一些評註亞里士多德的著作。路德曾引用雷霍偉的作品為他自己因信成義的理論辯護。參閱 F. Robert, *L'humanism essai de définition*, Paris, 1946.
18. R.G. Villoseda, "Erasmus," in *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 4, pp. 925-936; *Opera omnia*, Leyden, 1703, 10 vols., *Opus epistolarum*, ed. P.S. Allen and H.M. Allen, Oxford, 1906-1947.
19. 參閱前引 P. Pourrat, Vol. 3, pp.59-62.
20. 見前引 P. Pourrat, Vol. 3, pp. 72-79.
21. M. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1916, Vol. 1, pp.10-12.
22. 參閱 G. de Guibert, *Ignace mystique*, Toulouse, 1950; H. Rahner, *Ignaz von Loyola und das geschichtliche Werden Seiner Frömmigkeit*, Vienna, 1947; H. Pinard de la Boullaye, *La spiritualité ignatienne*, Paris, 1949.
23. 參閱 I. Iparraguirre, *Historia de la Espiritualidad*, Vol. 2, pp.210-211. 有關聖依納爵生平及靈修更詳細的資料可參閱：P. de Leturia, *Estudios ignacianos*, 2 vols. Rome, 1957. "神操"的重要標準本可見於 *Obras completas de san Ignacio de Loyola*, ed. I. Iparraguirre 及 C. de Dalmezes, Madrid, 3rd corrected ed. 1963. 有關參考書見 I. Iparraguirre, *Orientaciones bibliográficas sobre san Ignacio de Loyola*, Rome, 1957. 中文譯本，房志榮譯，神操，光啟出版社。
24. 根據 F. Charmot, 聖依納爵的教導，主要基於兩個基本神學原則："沒有我，你什麼也不能做"和與天主的恩寵合作的必要性。神操主要的精神就是發展第二個原則。參閱 *Ignatius Loyola and Francis de Sales*, B. Herder, St. Louis, Mo., 1966, p.41.
25. 參閱前引 I. Iparraguirre, pp.207-230.
26. 有關聖女大德蘭生平及著作的詳細資料，參閱 St. Teresa, *The Life*, tr. E. Allison Peers, Sheed & Ward, New York, N.Y., 1946; Silverio de Santa Teresa, *Saint Teresa of Jesus*, tr. Discalced Carmelite, Sands, London, 1947; W.T. Walsh, *Saint Teresa of Avila*, Bruce, Milwaukee, Wis., 1954; E. Allison Peers, *Handbook to the Life and Times of St. Teresa and St. John of the Cross*, Newman, Westminster, Md., 1954.

27. 參閱 M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, 1880, Vol. 2; E. Allison Peers, *Spanish Mysticism, a Preliminary Survey*, London, 1924; A. Huerga, "La vida cristiana en los siglos XV-XVI," in *Historia de la Espiritualidad*, pp.75-103.
28. 有關聖德蘭的手稿和她的著作的多個版本，參閱 *Obras Completas*, ed. E. de la Madre de Dios, Madrid, 1951. 英譯本，參閱 E. Allison Peers, *The Complete Works of St. Teresa*, 3 vols. Sheed & Ward, New York, N.Y., 1946; *The letters of St. Teresa*, 2 vols., London, 1951; K. Kavanaugh—O. Rodriguez, *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, 2 Vols., 1CS, Washington, D.C., 1976-1980. 中文譯本參閱趙雅博譯，七寶樓台，光敏出版社，1975年；趙雅博譯，全德之路與金言，光敏出版社，1986年；趙雅博譯，聖女耶穌大德蘭自傳，慈幼出版社，1983年再版。
29. 參閱 P. Eugene — Marie, *I Want to see God*, tr. M. Verde Clare, Chicago, Ill., 1953.
30. 參閱 *The Way of Perfection*, (全德之路)第28章。
31. 有關大德蘭所提出的靜態反思和靜禱這些專有名詞的比較研究，可參閱：E.W.T. Dicken, *The Crucible of Love*, New York, N.Y. 1963; pp.196-214. 大多數作者主張靜態反思和靜禱是不同的，此說參閱 J.G. Arintero, *Stages in Prayer*, tr. K. Pond., St. Louis, Mo., 1957, pp.24-27; 36-44.
32. 參閱 *The Interior Castle*, E. Allison Peers, tr., Vol.2 pp. 253-258 264-268; 參閱“七寶樓台”第84頁。*The Life*, E. Allison Peer tr., Vol. 1, pp.105-110.
33. 參閱上引 Vol. 2, pp. 324-326. 參閱“七寶樓台”第114-125頁。
34. 參閱上引 Vol. 2, pp. 287, 見“七寶樓台”第143頁。
35. 參閱上引 Vol. 2, pp. 333-334, 見“七寶樓台”第177-178頁。
36. 參閱 *The Way of Perfection*, E. Allison Peers tr., Vol. 2, p.129. 有關聖德蘭的教導的研究，參閱 E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, Vol. 1, New York and Toronto, 1927; E.W.T. Dicken, *The Crucible of Love*, New York, N.Y. 1963; J.G. Arintero, *Stages in Prayer*, tr. K. Pond, St. Louis, Mo., 1957; P. Marie — Eugene, *I Want to See God*, tr. M. Verda Clare, Chicago, Ill., 1953, and *I am a Daughter of the Church*, tr. M. Verda Clare, Chicago, Ill., 1955.
37. 參閱 *Book of Foundations*, E. Allison Peers tr., Vol. 3, p.23.
38. 同上。
39. 參閱 *The Way of Perfection* (全德之路)，E. Allison Peers tr., Vol. 2, pp. 15-21; 30-37; 57-59.

40. 參閱 A. Huerga, "Introduction" to Louis of Granada, *Summa of the Christian Life*, tr. J. Aumann, B. Herder, St. Louis, Mo., 1945, Vol. 1, M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. BAC, Madrid, 1951, pp.4-59.
41. 有關聖十字若望的生平更詳細的資料，請參閱 M. del Niño Jesús *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1950; E. Allison Peers, *Spirit of Flame*, London, 1943; C. de Jesús Sacramentado, *The Life of St. John of the Cross* London, 1958; G. of St. Mary Magdalen, *St. John of the Cross*, Mercier, Cork, 1947.
42. 參閱 K. Kavanaugh — O. Rodríguez, *The Collected Works of St. John of the Cross*, Doubleday, New York, N.Y., 1964, pp.54-56.
43. 參閱 C. de Jesús, *San Juan de la Cruz: su obra científica y literaria*, Avila, 1929, Vol. 1, p.51.
44. *The Ascent of Mount Carmel*, Book 1, Chapter 2, no. 1.
45. 參閱上引，第一卷，3章，4節。
46. 參閱上引，第一卷，13章，3-4節。
47. 攀登加爾默羅山，第二卷，13章，2-4節，亦參閱韋迪拉(教宗若望保祿二世)，聖十字若望的信仰 (*Faith according to St. John of the Cross*), tr. J. Aumann, Ignatius Press, San Francisco, Calif. 1981.
48. 參閱上引，第二卷，5章。
49. 愛的火燄，第一節。
50. 見聖十字若望作品集 (*The Collected Works of St. John of the Cross*), tr. K. Kavanaugh — O. Rodríguez, p.585.
51. 參閱前引 M. Menéndez y Pelayo, pp.4-59.
52. 有關全部三個初階的合集首先於1554年在施維拉出版。在1527年最先寫成的初階，在合集中排第三。其餘兩個初階分別在1528及1530年寫成，主要討論基督的苦難和苦修的事，參閱 *Neuva biblioteca de autores españoles*, Madrid, 1911, Vol. 16; F. de Ros. *Un maître de sainte Thérèse: le P. François d'Osuna*, Paris, 1936; E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, Vol. 1, pp.77-131. Francisco de Osuna 著作的英文本 *The Third Spiritual Alphabet*, Paulist Press, New York, N.Y., 1983.
53. 參閱 F. de Ros, *Un inspirateur de S. Thérèse: Le Frère Bernardin de Laredo*, Paris, 1948; K. Pond, "Bernardino de Laredo," in *Spirituality through the Centuries*, ed. J. Walsh, Kenedy, New York, N.Y., 1964; *The Ascent of Mount Sion*, tr. E. Allison Peers, London, 1952, 此書只包括論默觀祈禱的第三部分，見 *Vida* 27; E. Allison Peers tr. Vol. 1, p.171.
54. *The Life*, E. Allison Peers tr., Vol. 1, p.194.

55. 參閱 A. Huerga, "Introduction" to *Summa of the Christian Life*, tr. J. Aumann, St. Louis, Mo., 1954-1958, 3 Vols. 此書現在可在 TAN Books, Rockford, Ill. 找到。
56. 參閱 *Obras Completas*, ed. L.S. Balust, 2 vols, Madrid, 1952-1953; A. Huerga, *El Beato Juan de Avila*, Rome, 1963; E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, Vol. 2.
57. 《基督的名字》(*Los Nombres de Cristo*) 於1583年在沙拉曼加大學出版；英文版參閱 *The Names of Christ*, tr. E.J. Schuster, B. Herder, St. Louis, Mo., 1955.
58. 參閱前引 E. Allison Peers 著。
59. 參閱 P. de Leturia, *Estudios ignacianos*, Rome, 1957, Vol. 2.
60. 他確實的命令是這樣的：“Instituti nostri rationi minus videntur congruere.”
61. 參閱 B. Alvarez, *Escritos espirituales*, ed. C.M. Abad and F. Boado, Barcelona, 1961, pp.134-160. 見 *Vida* 28,33; E. Allison Peers tr. Vol. 1, 185-186; 224-225.
62. 參閱 L. de la Puente, *Vida de l V.F. Báltasar Alvarez*, Madrid, 1615.
63. 參閱前引 P. de Leturia, p.321.
64. 參閱 J. Nonell, *Obras espirituales del Bento Alonzo Rodríguez*, 3 vols., Barcelona, 1885; V. Segarra, *Autobiografía San Alonso Rodríguez*, Barcelona, 1956; *The Autobiography of St. Alphonsus Rodríguez*, tr. W. Yeomans, London, 1964.
65. A. Rodríguez, *The Practice of Perfection and Christian Virtues*, tr. J. Rickaby, 3 vols., Chicago, Ill., 1929.
66. 參閱 *Meditaciones de los misterios de la nuestra santa fe*, Valladolid, 1605.
67. 參閱 *Vida del Báltasar Alvarez*, Madrid, 1612, p.14.
68. 參閱 *De inquisitione pacis*, 5.
69. 加爾默羅會作家耶穌—瑪利亞的若望 (John of Jesus — Mary, + 1615)，耶穌的多默 (Thomas of Jesus, + 1627) 及聖神的若瑟 (Joseph of the Holy Spirit, + 1674) 開創有關培育或天賦的默觀之分的辯論。稍後，另一位加爾默羅會士聖神的若瑟 (Joseph of the Holy Spirit, + 1730) 發表了一部很長的綜合性的神學巨著，題為：*Cursus theologiae mystico — scholasticae*，共六冊。
70. 嚴厲的西班牙籍宗教裁判者康諾 (Melchior Cano) 認為琪瑪的若翰洗者和赫伯及滔略一樣危險。
71. 關於這部書的作者，還有兩個不同的說法：一說是西班牙本篤會士加思丹沙 (John Castañiza)，另一說是意大利籍耶穌會士格里亞底

- (Achille Gagliardi)。不過此書出自戴狄諾會的意大利派是毫無疑問的。第一版於一五八九年在威尼斯出版，後來的版本內容增強了不少。
72. 聖瑪德蓮的著作由加爾默羅會士 Laurence Brancaccio 出版：*Opera di Santa Maria Maddalena de Pazzi carmelita di S. Maria di Firenze*, Florence, 1609. 較後期(1893)在佛羅倫斯出版的包括她的書信。
 73. 見書信 (*Lettere*) ed. C. Guasti, Prato, 1861.
 74. 參閱 Cardinal Capecelatro, *Vie de saint Philippe de Néri*, tr. H. Bézin, Paris, 1889, Vol. 1, p.512.
 75. A. Bayle, *Vie de saint Philippe de Néri*, Paris, 1859, p.247.
 76. 見前引 Cardinal Capecelatro, Vol. 1, p.483.
 77. 參閱 F. von Hügel, *The Mystical Elements of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, 2 vols., London, 1908.
 78. P. Pourrat, *Christian Spirituality*, Vol. 3, p.272.
 79. P. Hughes, *A Popular History of the Catholic Church*, Garden City, New York, N.Y., 1954, p.196.
 80. 有關聖方濟沙雷的生平更詳細的資料，參閱 H. Burton, *The Life of St. Francis de Sales*, London, 1925-1929; M. de la Bedoyere, *François de Sales*, New York, N.Y., 1960; M. Henry — Couënnier, *Francis de Sales and His Friends*, tr. V. Morrow, Staten Island, New York, N.Y., 1964; F. Trochu, *S. François de Sales*, Lyon — Paris, 1941-1942, 2 vols.; M. Trouncer, *The Gentleman Saint; St. François de Sales and His Times*, London, 1963.
 81. 參閱前引 M. de la Bedoyere, p.9, *Oeuvres de saint François de Sales* (Annecy 1892-1964) 27 V., 由在 Annecy 的往見會督印，附有 Dom B. Mackey, O.S.B. 執筆的，簡介性的導言。
 82. 參閱上引 *Oeuvres* 3, 131.
 83. Bishop Jean-Pierre Camus 引自聖方濟沙雷作品。參閱 F. Charmot, *Ignatius Loyola & Francis de Sales*, tr. M. Renelle, St. Louis, Mo., 1966, p.7.
 84. 參閱 L. Granada, *Libro de la Oración y Meditación*, 2, I.
 85. *Oeuvres*, 3, 14.
 86. 參閱同上，3, 82-83。
 87. 參閱同上，13, 358。
 88. 參閱同上，卷四，導言。
 89. 參閱同上，卷四，p. vii.
 90. 參閱同上，3, 109；131-132。
 91. 參閱 *Summa Theologiae* IIa IIae, q. 23, art. 4-8.

9. 近代靈修

近代靈修所包含的時期，從十七世紀到十九世紀，靈修的焦點是在法國。固然，近代靈修仍保留了聖方濟沙雷某些傾向感情的色彩，但沙雷的影响，除了在意大利之外，在歐洲其餘的國家一直都不是最具支配性的。反而，由法國學派所形成的、以基督為中心、以聖保祿的基督學及聖奧思定的神學為基礎的靈修，在歐洲很流行。

「我們以為這個時代會產生幾部神學鉅著」，科藍(Florand)說：「但是，當我們列舉沙登的《耶穌的十字架》、薄士奎的《証道辭》、毛賓奇的《默想》時，我們差不多已提遍這時期的全部靈修著作。巴斯葛的《思想》只不過是一堆亂柴。」¹不過，法國學派以基督為中心的靈修流傳廣泛，幾乎近代所有的天主教靈修學，都可說含有法國靈修的特色。這一點，如果從法國文化與宗教在多個世紀，特別是十八、十九世紀對全世界的影響來看，更加明顯。

為了評定法國學派的靈修的強弱、正統性和偏差性，我們應該發掘它的根源，追溯它的發展。

法國靈修的根源

十六世紀的法國頻繁的宗教活動，主要指向基督教人士。但教會內的生活卻完全不熱烈。脫利騰大公會議所訂的規則，大部分都是死條文，君王操縱着一切宗教事務的絕對大權；主教都是世俗的，司鐸既無知也無道德，宗教生活處於低潮。反抗基督教幾乎成了唯一的約束和團結的因素。

朝向革新教會生活的第一步，首先應歸功於嘉布遷會士（他們於1573年到法國）、加爾默羅修女（她們透過耶穌安娜引進西班牙靈修）、耶穌會士（1553年在法國立足）、蘇賓的教授和嘉爾篤會士。

嘉布遷會士康斐 (Benedict Canfeld, 1562 + 1610) 生於英國厄色斯，是由清教皈依天主教的，是法國學派的一個重要的先驅者。他的論文：*Règle de perfection*（成全的法則）印行了二十五版，被譯成歐洲所有的語文，包括拉丁文。此書的主旨是申述死於自己，完全放棄自己而投向天主。他的思想源於：偽狄尼修、赫伯、聖文德、巴爾馬休格、馬德里亞豐索、偽滔略的「制度」、雷斯博克、「德國神學」、保西歐、聖佳德蓮真諾亞、「不知之雲」及希頓。

另一位嘉布遷會士添伯理 (Joseph Tremblay, 1577-1638)，寫了一部書：*Introduction à la vie spirituelle par une facile méthode d'oraison*（透過一種簡單的祈禱方式引入一種靈修生活），是很適合方濟會的精神和語言的「神操」。1613年，添伯理追隨利基盧樞機，人稱他為「幕後樞機」。

不過，法國靈修學應始於貝魯里，雖然他在某種程度上是受所謂康斐的「抽象」學派所影響。另外是嘉爾篤會士鮑古新和幾個有奧秘靈修傾向的嘉布遷會士。² 只有近代讀者，才有機會客觀和平靜地閱讀貝魯里的著作。他在世時，常遭受加爾默羅會士、耶穌會士和利基盧等人的反對。他死後的這些世紀以來，學者或是誇大他的獨創性（比利民），或說他是依納爵靈修最粗劣的傳述者（保迪亞）。³

從很年輕的時期開始，貝魯里 (Peter de Bérulle, 1575-1629) 已深受天主及神聖的事物所吸引。他早年接受

耶穌會士的教育，曾以「神操」避靜確定了聖召，後來就讀於蘇賓，最後晉升為堂區司鐸。他認識聖方濟沙雷，得到他的讚譽，也曾帶領一些加爾默羅修女，從西班牙到法國，並成了她們的神師。至於他的靈修教導，他廣泛涉獵聖方濟沙雷、聖依納爵、聖德蘭亞維拉（非常敬佩她）等人的著作，但特別專注於研究聖奧思定及教父的著作。他早年頗受赫伯和雷斯博克的影响，不過在系統神學方面，他以聖多瑪斯亞奎納為師。有些學者認為，他強調以基督為中心，這多少反映聖歐德和嘉爾篤會士盧道夫對他的影响。⁴

貝魯里出版的第一部著作是：*Brief discours de l'abnégation intérieure*（略論內心克制，1597，巴黎），這部作品顯示，在早期，貝魯里的思想是循着抽象派的路線。他這部書可能是根據貝菱莎（Isabella Bellinzaga）的論文修訂而成。貝菱莎的原著是意大利文，是在耶穌會士佳里亞迪的協助下寫成，原名為：「略論成全」。從書名我們可以看到，貝魯里認為自制是完全投向天主必行的一步。

首先，不斷地思考一切受造物的基礎，並從日常的生活中，體驗自己的虛無和脆弱，藉此而對萬物，尤其是自己，作最低的評估……第二是有關天主高超的思想，是不能從洞察天主的屬性而得，因為這是不必要的，也不是每個人都賦有這種能力。應該把自己完全交給天主，以便朝拜祂，毫無保留向祂投降，讓祂支配我們的一切。⁵

貝魯里一生發生過幾件事，使他放棄了抽象派，轉而強調自我克制；接受一種基於積極地投向基督的教義。首先，嘉爾篤會士鮑古新將 *Perla evangelica* 譯成法文（此

書由一位不知名的荷蘭作者撰寫)。當時鮑古新是貝魯里的神師，貝魯里應該很熟悉這部書；事實上，在他的「三答辯」，貝魯里用了與此書類似的理論、詞彙和風格。⁶當然，中心思想是基督。

第二件事：1602年，貝魯里在馬季歐神父指導下，做了一次「神操」，對於基督自我謙虛的精神，留下深刻的印象。

在默想耶穌基督降生為人時，永生之言獨一無二的聖善，使我的靈魂深受感動，這位在萬有之上的天主，竟然降尊紆貴，從自己的寶座降到如此卑下的地位，罩上如此可憐的本性，自甘藉此與人如此前所未有地密切結合。因為降生為人是我們得救的基礎，我在想，這可憐的、下定決心爭取靈魂得救的自我，應該是多麼有福，天主子竟空虛自己，貶抑自己神聖和永恆的尊位，開展救恩的工作。⁷

第三件事，因為他與加爾默羅修女頻密的接觸（他把她們從西班牙帶到法國，並擔當她們的神師之職），深入研究聖德蘭亞維拉的著作，他逐漸體會基督在人的靈修生活所佔的中心地位。貝魯里正是在這期間，發現了以基督為中心的靈修學家聖若望亞維拉及利昂路易斯的著作。

最後一件事：由於貝魯里與基督教人士的辯論，導使他撰寫「三答辯」，使他不得不返本溯源，從教父的著作中，鑽研基督學的教義，甚至追溯到聖保祿和聖若望的思想。這樣一來，貝魯里的思想逐漸發展，直到他在1611年創立耶穌祈禱會時，達至圓熟的階段。耶穌祈禱會，顧名思義，是托庇於基督、大司祭的護佑下。

從1611年至1613年間，貝魯里為祈禱會的會員和他

指導的加爾默羅修女，撰寫了一系列禱文。在這期間，他的靈修教義，從基督擴展到瑪利亞。從此以後，他總是聖子和聖母相提並論。然而，在他整個靈修教義的系統裡，無論耶穌或瑪利亞，都不是終點；可以說，貝魯里的成全之旅，是「透過瑪利亞達到基督；透過基督，達到聖三。」

不幸，貝魯里教導中有一點引起了加爾默羅、杜華和佳利滿等團體的反感，甚至因此而斷送了他與厄嘉里夫人 (Mme. Acarie, 1566-1618) 的友誼。厄嘉里夫人以在俗修女身分進加爾默羅修會，取名天主降生瑪利亞。貝魯里的著作：*Elevations*（超升）也因為他這個論調而受到魯汶大學和杜威大學的檢查。⁸

貝魯里引起各方面反感的論點是：宣誓成為耶穌和瑪利亞的奴隸。無論這是因為貝魯里從過份消極的角度，解釋聖保祿和奧思定，或是對於當時的人文主義者不恰當地歌頌人性和自由的一種反響，貝魯里一向認為人是「最惡劣無用的受造物，確實像灰土、爛泥和一堆腐朽。」⁹ 因此，人應該對他自己的悲慘、罪惡的情況作殊死戰，同時應該深信他需要天主的恩寵。他必須努力達到完全歸向天主的地步，但這只能透過英雄式的自我捨棄才能成功。這種捨棄，包括多種不同的元素：自動放棄所有感覺和心靈上的安慰，以給靈魂接受「恩寵的能力」；全心熱切地期望天主的愛，並虛心地祈禱天主成全這個願望；向降生成人的聖言開放，接受聖言對靈魂的改造和基督的任何旨意；最後，要做到完全自我捨棄，必須宣誓作耶穌和瑪利亞的奴隸。這樣，個人就一無所有，一切都交給基督了。¹⁰

按貝魯里的原意，這為奴的誓願，是讓達到某種聖善程度的祈禱會會員，或加爾默羅會士宣發的。可是，

當它開始流傳後，它變成了神學家攻擊的目標。在他們看來，這樣的誓願，實在隱藏着楊森主義、寧靜主義、路德主義或低地區國家和偽狄尼修的抽象靈修的種子。這些思想，在他們那個時代已屬過時。在朋友的敦促下，貝魯里終於在他的鉅著：*Grandeurs de Jésus*（耶穌的偉大）¹¹中解釋他的理論，並提出辯護。

在這部書裡，他再不主張宣誓作為耶穌和瑪利亞之奴隸的誓言，只限於靈修生活達到較高境界人士的專有權利，而認為這是所有基督徒宣發的領洗誓言的一個合理的後果。為了証實他的理論，貝魯里把重點，從人的自我捨棄，移到「基督合一的人神二性中卑微的人性」上。離開基督的神性而看他的人性，可以說「基督的人性，由於它的本性和條件，根本是永遠而不變地（對着他的神性而言）停留在奴隸的情況之內。」¹²因此，如果我們把自己置於類似的情況下與基督聯繫，我們就能完全屬於他，就能因此而分享他的生命和恩寵。以下是貝魯里所寫的，成為基督的奴隸的宣誓詞：

我主耶穌，我願把自己當作一份完整的、絕對的、不能撤回的禮物，把我透過你而來的、在你的恩寵內自然的存在，奉獻給你的神聖的人性。這人性，從它的神聖方面而言，純屬於你；從它的卑微、悲慘和痛苦方面而言，純屬於我。耶穌，我以最大的謙虛，按最忠誠的情況，把自己整個交給你和你神聖的人性，作為你的奴僕。我這個可悲堪憐的奴隸情況，將以你的人性為終期。你的人性，在神人二性的結合中，達到最偉大的境界，卻在極自願的情況下，自貶身分，為了我的救恩和光榮，接受了最低微、最卑下的生命，最可耻的十字架和死

亡……爲了這個目標，這份尊榮，所以我靈魂、現狀、生命，從現在以至永遠，服從和仰賴你，服役於你和你至神聖也是至謙卑的人性。(Oeuvres complètes, p. 490)

瑪利亞是天主之母，因爲這份榮耀，她也同樣得到向她宣誓作她奴隸的榮譽。以下是貝魯里作的誓詞：

我宣誓把自己奉獻給我主、救主耶穌基督，並宣誓永爲祂至聖的母親、童貞瑪利亞的奴僕。爲了光榮至尊的聖母和聖子，我切願成爲我天主之母的奴僕。爲了更謙虛、更虔敬地尊崇我天主之母如此尊威的身分，並爲了光榮永恆的聖言，自願透過她，在她內，藉降生成人，成爲她兒子的奧蹟，爲了他把自己當作禮物送給他人的事蹟，我願以最深切的謙虛、至真誠的心意，把自己獻給天主之母作奴僕。(Oeuvres complètes, p. 527)

申辯了教友應宣誓爲耶穌和瑪利之奴僕的主張後，貝魯里接着鑽研聖三的神學和天主降生的奧蹟。¹³ 貝魯里有關天主的概念，也和聖奧思定和萊茵河西部地區的奧秘靈修者所傳授的一樣，是柏拉圖式和僞狄尼修式的。他喜歡默觀天主超越和脫離世界的本質。他的天主不是哲學家的神，而是神聖的啟示的天主。他也和聖奧思定一樣，重視天主的一致性，認爲這是天主最重要的屬性。

他認爲天主的三位一體性和一致性是「辯証地相反的『瞬』，是互贈的、本體地互動的」。¹⁴ 聖父，作爲神性的根源，是聖三的生命的原則，同時也是元始和元終。對於降生的聖言，聖父是父親同時也是母親。貝魯里很少單獨講聖言，總是連着聖言降生而說，或是借用多瑪斯的詞彙，說聖言是生於天主的理性和形象。聖神是由

聖父聖子，由於彼此的認識而生的、實質的愛。

貝魯里認為降生是天主最主要的創造行動，因此他好像是說，即使不是為救贖人們所必須的，也有聖言降生的事件發生。這是一個普遍的、宇宙性的事件，透過它，確立了一個以基督為原則和根源的新的恩寵秩序。我們透過恩寵生於基督，正如他憑本性而生於父一樣。基督透過恩寵對人的父職，是透過聖神在天主內總攬一切（這是聖依萊內基於聖保祿的教義所創的詞彙）；基督是一個小宇宙（聖國瑞語）；基督是整個宇宙的原型（柏拉圖語）。

不過，當貝魯里試圖更深入地探討人神二性合一的奧秘時，因為他主張在降生的奧蹟中，基督的人性，與神的本性結合，所以受到加爾默羅會士和已退出司祭祈禱會的赫申等人攻擊。以下是他的申辯：

如果聖言的位格和人性結合，那麼，聖言的本質及生存也結合。我們的主耶穌基督的人性，不只承擔和接受本位的存在，同時也承擔和接受了天主本質的存在；因為根據最常見、最普遍的信仰概念，聖言是天主，天主是人，而人是天主。因為這天主的本質，聖言是天主；因為這人性，天主是人。因為人性在永生之聖言的生活中所接受的神性，人是天主，至於天主的本位存在，如何可以在天主的本質存在內通傳，卻是我們不可能了解的。¹⁵

貝魯里也稱降生是「第二聖三」，因為「第一聖三」是在本質一致中生存的聖三，而「第二聖三」是在生存一致中的本質的聖三，就是耶穌的靈魂、肉身和神性。「第一聖三」的各位格、各本質是神聖而非受造物的；「第二聖三」是位格神聖而兩本質屬於人性。貝魯

里爲自己辯護，說他有關位格結合的理論來自聖多瑪斯亞奎納。

貝魯里的晚年一點也不平靜，首先，他涉及與耶穌會士的神學辯論，他指責他們是新異教徒。他認爲成義和救恩工作的理論方面，耶穌會士給人太大的自由和責任，他希望他們能緊密追隨聖奧思定和聖多瑪斯亞奎納的教導。第二，貝魯里自己受到利基盧樞機的攻擊，他帶着極深的仇恨譏諷貝魯里的靈修教導。¹⁶

不過，儘管有這許多煩惱，他還能爲司祭祈禱會的神長寫了一本輔導指南，寫了一首獻給聖瑪利亞瑪大肋納的讚美詩（是有史以來最美的一首讚美詩）和一本基督的生平。他在1629年10月2日死於祭台上，當時他正在奉獻任選的爲天主降生的感恩祭。¹⁷

貝魯里死後十五年，人們差不多都不記得他這個人了，但他的靈修教導，卻由他的弟子一直傳下去，尤其是博高 (Bourgoing)，終生致力於推廣貝魯里以基督爲中心的靈修教導。貝魯里的遺作只能發生這樣短暫的影響是有幾個原因的，不過也許最主要的是被康迪安、奧利亞和薄士奎（三人之中最有名的）三人的光芒，暫時蓋過。此外，其他的原因有：利基盧樞機的破壞性的批評、耶穌會士的對抗、許多司祭祈禱會士的冷漠，以及他的文章古拙冗長的風格，不易被人接受。不過，有一位作者這樣說：「閱讀聖奧思定的著作，使人不得不謙虛……讀完聖德蘭的作品使人不能不愛祈禱；同樣，我們閱讀過貝魯里樞機的著作後，不能不對天主和祂的聖子的奧秘，滿懷崇敬之情。」¹⁸

上述的讚詞恰當地綜合了貝魯里的靈修。他的靈修以宗教的德行爲基礎，¹⁹並指向參與基督的奧秘。從奧思定對人的罪和慘境的觀點開始，貝魯里進而強調人需要

天主的救恩。在人之內本來印有天主的肖像和對天主自然的渴望。只有透過基督而來的恩寵，才能解除人的慘境與渴望天主所造成的張力。這樣一來，在靈魂之內就出現了兩種運作：天主在靈魂之內的和靈魂朝向天主的工作。前者稱為恩寵，後者就是德行。不過恩寵卻與基督的奧秘密切相聯，因為基督不只是恩寵的媒介，他根本就是恩寵的根源。正如基督的人性不能離開聖言的位格的神性，因此，在靈修生活中，在我們完全除去自我和穿上基督以前，我們根本就不能過基督的生活。透過恩寵，一種新的秩序要在人之內出現，而它的具體表現就是藉宗教的德行，依附天主。

貝魯里認為，參與基督的奧秘，不只是「效法基督」而已，因為效法基督有時可能是很表面化的。真正的參與基督的奧秘，是與基督的生活、行動，特別是基督的祈禱，他對天父的感情和崇拜結合。基督徒效法基督最重要的活動就是崇拜。只有基督可以使宗教的德行，成為對父圓滿的崇拜；因此，在依附基督時，我們也達到崇拜的靈修境界。這種崇拜植根於愛，因為我們所崇拜的天主，也是我們最終會在那裡找到幸福和平安的終點。

在解釋基督徒的靈魂如何能參與基督的奧秘時，貝魯里以「境況」(States)²⁰來說明基督生命中的奧秘或事件。每一個奧秘或事件，同時也是一個歷史的、暫時的行動，完成之後再也不重現，不過也是「我們的主內心感受和意向」的永恆表現。²¹ 這些永恆的表現，就是貝魯里所說的「境況」，這是不改變的，因為它們附於降生成人的天主上，是永恆不變的奧秘。貝魯里這樣說：

耶穌基督的奧秘，在某些情況中是過去了，可是卻以另一種方式保留下來，現在和將來，永

不消失。從表現而言，它們是過去了，但它們的效能仍在，而且永遠不會過去，而且隨伴而來的愛也永遠不會流失……精製這奧秘的天主之神，外在奧秘的內在境況……是永遠活躍、體現和永遠臨在於耶穌之前……這使我們不能把耶穌的奧秘和一切相關的事物，看作過去和已消滅的東西，而是臨現的、有活力的、永遠長存的，我們必須從這裡，收集現在和永遠的果實。²²

禮儀是參與基督奧秘最美妙的工具，因為禮儀一方面是基督生活中的歷史事件或奧秘的重現，另一方面卻是進入上述的基督內在而永恆的境況的聖事工具。不錯，基督實在是基督徒的敬禮中最偉大的聖事，也是基督宗教最主要的聖事。²³

最後，靈魂需要有一種特殊的能力，依附基督，而這種參與，必須有聖神的介入。因此，靈魂必須依順聖神和完全捨棄自我。

有三個人對於發展和修飾貝魯里的靈修學非常重要，他們就是：康迪安、奧利亞和聖若望尤德。比利民認為依附基督的概念，法國學派的領袖也曾以不同的方式表達。「貝魯里主張以較普遍的方式，在某些方面依附降生成人的聖言本身；而康迪安卻主張以比較特別的方式，依附基督、他的死亡和復活；而在奧利亞卻是以最深刻、宗教性最強、最堅定的心志，因此也是『真正』活躍有實效地空虛自己的方式，依附在聖體中的聖言。」²⁴ 聖若望尤德把這一切統合於耶穌聖心的敬禮中，他因此成為十七世紀提倡這個敬禮及其教義，最有力的神學家。

康迪安 (Charles Condren, 1588-1641) 在司祭祈禱會中肩負重任。²⁵ 他個人的聖德受到普遍的景仰，作為司祭祈禱會的總會長，他的決策屬於穩健派。以他天賦的才華，他很可能成為一位異常成功的靈修作家，但他選擇了投身於靈修指導、會談和函授的工作。對於人的罪和脆弱的情況，他的觀點比貝魯里更傾向奧思定，因此更悲觀。他的靈修教義的主題是犧牲，這導致主張個人的自我滅絕和完全向天主投降。然而，把自己完全交出來作為一個犧牲品獻給天主，這並不能填滿天主的偉大和人的虛無之間的鴻溝。只有透過天主降生為人，才能做到這一點，因此，基督的人性，是最適合和最必須奉獻給天主的犧牲品。天主的神聖、全能和豐盛，特別使人意識到他自己的虛無和需要基督作為司祭和犧牲品。²⁶

奧利亞 (Jean-Jacques Olier, 1608-1657)，聖蘇比士修院的創辦人，他的著作尚未全部發表，也未受到應得的注意。²⁷ 他的性格是屬於較難與人相處之類，有些作者說他有心理不平衡的徵兆，雖然一般都認為他是真正的奧秘靈修者。他最卓越的著作，在他死前出版，很快就成為司鐸靈修的標準作品。²⁸ 不過，他早期的作品反映法國靈修學派消極和誇張的特色。像貝魯里和康迪安一樣，他的靈修教導也以自我棄絕和依附基督為主題。

抓住聖保祿有關靈肉對立的理論的關鍵，奧利亞認為人必須空虛自己，然後聖神才能入主他內，放手展開工作。人即使在領洗後「重建」了靈魂，他的肉體仍是腐敗的。因此，人如果順從肉體的傾向，他只有犯罪一途；為了這個緣故，他應該憎恨他的肉身，永遠不要向它投降。反而，他應該歡迎痛苦、苦難和受迫害；即使是維持生命最基本的功能，例如飲食，只須保持最低的限度。這種嚴厲的自我棄絕，就是人表達尊敬、崇拜與

愛等宗教德行的方式，這些德行，在耶穌基督內達至圓滿。

奧利亞雖然也講依附基督，但他和法國的靈修學派不同，他有自己的重點。他說：「我們的主使我明白，他曾提拔兩個人，在今日的教會內，復興教會的原始精神；他以貝魯里蒙席推崇他降生為人的奧蹟，並以康迪安神父光榮他的一生，他的死亡，特別是他的復活。但是還有待人光榮復活和升天之後的他，以及在最令人敬畏的聖體聖事內的他……他一意要把這份恩寵和這可崇拜的奧秘的精神，加諸我身上，以作為康迪安神父的承繼人。」²⁹

照奧利亞的看法，基督神聖的人性，在降生成人中，由於這人性的本位被褫奪而消失。這人性穿上了神性而且完全奉獻給聖父。同樣，我們應滅絕自己的興趣和自愛的心，好使我們能穿上耶穌基督，與降生成人的奧蹟同步，完全奉獻給為天主的服務之中。奧利亞列出維持臣服基督的各種操練，並以聖體作為與基督共融最有效的方式。他也注意到神職人員更新的重要性。在聖體內的基督是所有司鐸的模範和聖善的根源。³⁰

聖若望尤德 (St. John Eudes, 1601-1680) 是耶穌和瑪利亞修會及愛德聖母會（善牧會）的創辦人，是第一位守耶穌聖心瞻禮的人。³¹ 雖然他是推廣貝魯里靈修的主要旗手，他並不推崇貝魯里著作中的抽象和形而上學的成分，他特別為普通的教友撰寫了一份靈修生活手冊。³² 作為一位有聲望的講道人和指導悔罪的神師，他對法國教會最大的貢獻是：更新堂區神職人員，並為培育堂區神職人員的工作打下基礎。不過，一般而言，他在教會內最受推崇的，還是他對耶穌聖心和瑪利亞的崇敬，他被譽為虔敬耶穌聖心和瑪利亞的使徒。³³

楊森主義

在教會歷史中，在基督徒靈修上出現的異化，仍然是根源於恩寵與人性的關係這個根本的問題上。在法國，傳統的教義是：恩寵使人性完美，並在無損人性的情況下，藉參與神聖的生活而把人性提升至較高的層面。但這教義受到歪曲，它或是破壞人性而以恩寵取而代之，或是推崇人性，以致恩寵成爲不必要的東西。楊森和寧靜主義，是法國靈修學派的兩大異化，兩者彼此相連，因爲兩者都誇大了恩寵的功能以致犧牲了人性和人的努力；不過除此之外，他們在其他方面卻是南轅北轍。法國靈修動盪的局面，一直持續了整整一世紀——從1650-1750年——而它在教會內所造成的不良影響，卻一直伸延至二十世紀。

因爲神學家與史學家都曾對這兩個異端的運動，作過深入的研究，在此，我們只須扼要地概述每一個運動的興起和影響便足夠了。³⁴ 前面已提過，當年貝魯里和他的追隨者，曾對人文主義提出強烈的反對，強調奧思定的教導，重申人的卑劣和罪孽和人必須完全依賴天主和祂的恩寵。雖然貝魯里圈子的神學家，堅決反對楊森主義的立場，但他們可能不太明智地在教義上留下一些口實，讓這些異端運動有機可乘。聖一西藍非常敬仰貝魯里，當貝魯里逝世時，司祭祈禱會沒有人敢在葬禮中講道稱頌他的功德，怕觸怒利基盧樞機，聖一西藍曾寫了一封盛讚貝魯里的公開信，在教會間傳閱。³⁵

促使楊森主義興起的另一個因素是教會對抗路德和加爾文的錯誤的努力。爲了解決這困難，人文主義者決定緩和奧思定和多瑪斯派神學家，着重人類預定的命運和恩寵的報酬等說法，以便強調人的自由，與恩寵合作

的重要性。不過，反駁很快就來了。在魯汶，貝吾師 (Michael Baius, +1589) 首先指出人文主義的偏差；其實在原罪之後，人已失去自由；在他接受成義的恩寵以前，他什麼也不能做，只能犯罪，他甚至也不能做任何準備接受成義恩寵的工作。³⁶

魯汶的教授、耶穌會士李斯悟 (Leonard Lessius) 答覆貝吾師的理論，他指出，天主自互古以來已肯定，在祂自己選定的時機，藉基督的功勞，賜予人成義所需的恩寵，然後，因為天主能預見人將來因這恩寵而立的功勞，祂預定了人將來會得到更大的恩寵和救恩。³⁷

在這期間，在西班牙，道明會士巴尼士 (Dominic Bañez)，從1577年至1604年逝世為止，任教於沙拉曼加學院，發起為奧思定和多瑪斯學院辯護的運動。照巴尼士的說法，早在考慮人的功勞以前，天主已裁定人的行為和他行動時所擁有的自由。³⁸ 因此，人一直是自由的，不過，常在天主的護佑之下，因為人不可能這樣高度的自治，以致他成為他自己行動的全部因由。如果是這樣，這會使天主依賴人，至少在認識人的自由行動方面，天主要完全依賴人。

在1588年，耶穌會士毛利納 (Louis Molina) 在里斯本出版了他的名著：*Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*。他提出一套新理論：一方面尊重人的自由，一方面也不致於破壞天主的知識和因果律的不錯誤性和普遍性。因為人實行自由意志時會受各種不同的情況所牽制，所以天主不能憑着純理論的知識 (scientia simplicis intelligentiae, 即對永遠不存在的事物的知識)，或憑意象知識 (scientia visionis, 對天主命定必然存在的事物的知識) 來認識人這些行動。天主要以第三類神聖的知識，去認識人將來的受制約的自由意志的行動。這種知

識，毛利納稱爲中間知識 (*scientia media*)，天主亙古以來已預知人在某種情況下會怎樣行動，基於這種認識，天主賜予人這種恩寵，因爲天主知道人會響應它。

道明會士強烈地攻擊毛利納的學說，但是羅馬聖部1597年發表的助佑恩寵卻不能解決當時的問題，毛利納派大受歡迎，這套學說直到十七世紀初，奧思定神學再度抬頭時才衰退。促成這種轉變，我們前面已提過，貝魯里及其追隨者居功不少。³⁹無論如何，楊森主義是對聖奧思定神學的歪曲和誇張，而法國學派的貝魯里神學，卻大事攻擊楊森主義的過激觀點。

楊森主義 (*Jansenism*) 的創始人是侯瀾里 (*John Duvergier Hauranne, 1581-1643*) 但更多人稱他爲聖—西藍。因爲他約於1620年爲此地修院院長。楊森主義另一個創始人是楊森 (*Cornelius Jansen, 1585-1638*)。他是魯汶的博士，後來做了葉爾的主教。聖—西藍和楊森都認爲人文主義和毛利納思想給人太大的自由，以致在實踐上，這種說法等於取消了基督救贖的必要性。對人性作過份的讓步，尤其是倫理神學引進了或然論和決疑論，主張在有兩種非決定性的意見發生時，應由判斷者隨意決定，以致基督徒的倫理教導，淪爲令人詬議的鬆散和充滿異教色彩。即使聖方濟沙雷也不曾逃過他們的指摘：

在聖人，即使最偉大的聖人內，也有一些危險的質素，這些質素只是對他們自己有用，但對那些沒有他們的精神、恩寵和得不到天主的祝福而又要模仿他們的人，這就有害了……例如聖善的日內瓦主教的「溫和」，這可使他恩寵沛增，但對其他人可能有害，他們可能因此而犯錯，也可能因爲管理他們的人的無知和不良

的管理而受害……我的日內瓦的長上是一位聖善長者，但他不是宗徒之一；我們應該遵守的，卻是宗徒所定的普遍規則。⁴⁰

楊森和聖一西藍認為以下各點就是正確的宗徒教訓：因為原罪，人性已從根本腐敗了；人絕對沒有能力從惡中選擇善；只有恩寵足以促成人的行動和選擇；只有那些被選的人可得救，也只有被選的人可從救贖得益；應該在人公開做了補贖以後才可透過聖事赦罪；徹底懺悔是赦罪必須的條件；恰當地領聖體的基本要求是對天主純淨的愛；基督徒生活最重要的實踐就是悔罪的實際行動。⁴¹

因此，聖一西藍提議：「消滅現階段的教會」；他宣稱，天主意欲把現存的教會摧毀，以一個革新的教會取而代之……楊森自認是革新教義的負責人，而艾努(Anthony Arnauld)卻負責重新建立直追古代的宗教實踐。他們兩人都按聖一西藍的啟發而工作。歷史家一般都承認，是楊森和聖一西藍兩人一同開創宗教革新運動，而後者，「他其實已是加爾文的信徒了，把他異端的毒素傳染」給後來的「奧思定」一書的作者。⁴²

在使基督徒更值得天主的愛和憐憫的前題下，楊森主義者卻因為過份強調恐懼，反而離棄了天主。他們所講的，是處於絕望的邊緣，違反愛和虔敬的基本定律的恐懼。⁴³ 他們這樣過份誇大人對恩寵的需要，人自己沒有能力去做任何擺在他面前的事，他們無疑是破壞了基督信仰而使它變成消極和多疑慮的宗教。同時，因為他們過份注意自己，很快就演變成一種追求完美的驕傲和自我中心，這在聖一西藍和安琪列姆姆特別顯著。⁴⁴ 以上種種導致一個嚴厲的道德主義的靈修，傲慢地把自己與天主教生活的主流切斷。正如諾士所說：「楊森主義的搖

籃，被聖一西藍和安琪列姆姆兩張哭喪的臉孔監視着，永遠不能學會微笑。它的追隨者，只知自己需要恩寵，竟忘了相信恩寵。」⁴⁵

雖然楊森主義者人數不多，而且大多數集中於皇室港的修院內，⁴⁶但楊森主義的思想一直存留到它被消滅以後。這個異端頑強不滅的原因有幾個：第一，皇室港的朋友，是教會內居高位的人（例如厄勞、高伯和諾艾利主教等人）、皇室成員（例如朗琪韋拉公爵夫人）及文化界名人（如巴斯葛、拉西尼和撒威妮夫人）；第二，利基盧遲遲不對聖一西藍採取行動；⁴⁷第三，法國耶穌會士阻止這個運動的發展所作的努力，笨拙而無效。⁴⁸

不過最後，楊森主義還是以悲劇下場。它最初的目的的是恢復原始基督徒的教義和實踐；但是幾乎一開始，它就牽涉在恩寵與人性自由的爭論中，接着，它以有意識的苦修主義的姿態出現，逐漸朝向嚴厲的苦修主義發展，最後它自我封閉起來，與世界和其他的基督徒脫離，後來更進一步，恢復獨自隱修的生活，企圖在普世教會之內，組織一個小教會。它被滅亡的最後打擊是教宗克萊孟十一世的詔書：*Unigenitus*，詔書把吉士納（過去是司祭祈禱會士）所著的「道德反省」(*Réflexions morales*)一書內超過一百條命題批禁。許多法國司鐸拒絕接受教宗的詔書，於是，在1718年，另外頒佈 *Pastoralis officii* 詔書，開除所有拒絕接受前一份詔書人士的教籍。⁴⁹

寧靜主義

雖然當艾納德、尼哥里和吉士納逃亡荷蘭時把楊森主義也一起帶去，它基本上仍是一種「法國疾病」。但是，寧靜主義卻是比較普通的病毒，它是後來才漸漸落足於法國的。雖然我們很容易以為寧靜主義是楊森主義

的自然發展，實際上，他們是死對頭。諾士綜合當時的情況如下：

我們知道，孿生是由於細胞分裂的結果，但不是分裂為兩個相似的形式，而是互相補足的形式，因此，是相對的產物；一方所缺乏的，是另一方所強調的。這正是楊森主義和寧靜主義的情況；像雅各伯和厄撒烏一樣，自出娘胎就是敵人。楊森主義是路德主義，以教父的著作代替聖經；楊森主義者反抗居安夫人，正如路德反抗茲威高的先知們一樣激烈——沒有人比一個落魄的奧秘者更反對奧秘主義。熱烈擁護宿命神學的楊森主義者很厭惡這些懷疑救恩的重要性的敵對者。楊森主義傾向於把感性的虔敬和恩寵混為一談，自然對認為感性的虔敬象徵不完全和低劣精神的學派，沒有什麼好感。尤有勝者，他們不信任寧靜主義者，因為這一派的人似在向世人提供一個軟弱的選擇，似在低估作為一個基督徒的困難……楊森主義和寧靜主義都和改革派的基督教有密切的關係——其實兩者的論調正好相反。從巴斯葛的思想中你可以看到，楊森主義有它自己確信的教義，根本不能接受人有達至成全的能力。寧靜主義相信成全，但認為即使最成全的人都不能自信他自己已得救。⁵⁰

任何錯誤的教義的萌芽，發展與形成氣候，都必須先有能力接受它的心靈。通常這是由強調基督信仰的某些教義或基督生活的某些方面開始，然後逐漸膨脹，直到失去比例為止。即使最虔誠的人，也可能不自覺地成為邪說的傳播者。在過份的熱忱之下，他們往往流於偏激和

誇大，看不到他們最初的言論的合邏輯的結論。此外，異端和運動，通常是對一些他們認為過份的教導或實踐的反響。過激的反應和無節制的熱忱，很容易導致信仰歪曲和最後的喪失。

爲了充份瞭解寧靜主義的理論和由此而引起的運動，我們應該向後看看那些保列稱爲「寧靜主義的前驅作者」的思想。⁵¹ 其中有些作者的部分或全部作品曾被教會禁止，另一些作者的作品基本是正確但可能在表達上有問題。從寧靜主義提倡集中對天主純淨的愛，絕對向天主旨意投降和對正確的默觀祈禱，不過份熱切，這種種主張而言，它和早期的基督徒靈修出入不大，然而正如諾士所說，「寧靜主義是健康的奧秘靈修的主體所衍生的病肢，被教會承認而正統的奧秘靈修者，可能就是這些疾病的帶菌者，只是它的病癥尚未顯露出來而已。」⁵²

與寧靜主義有明顯的相似之處的第一組人就是那些在1623年在西班牙塞維爾與加地斯一帶活躍的「亞倫比托」（受光照者，*Alumbrados*）人士，他們的組織在1623年被宗教裁判所判罪。他們的教條主要包括以下各點：鼓勵以心靈祈禱取代有聲祈禱，認爲這是求獲救恩所必須的；除去一切感性的安慰，可增加心靈祈禱的功績；個人應該盡量避免使用思維的概念，甚至不能用來表達基督神聖的人性；直接默觀天主，出於一種近乎榮耀的光照；凡是已達到成全的人，就不必實踐道德的行爲，並且，藉着一種特別的恩寵，他們可以實行客觀的不道德的行爲而不致於犯罪；成全的人傾向於脫離俗世的事務和鄙視婚姻和婚姻的行爲。

1623年禁止「亞倫比托」的教令，使教會當權人士對一切與光照有關的言論非常敏感，結果，即使正統的

作者，有時也遭到懷疑或被判罪。有時，宗教裁判所的人員甚至追查歷史，判那些已去世多年的作者傳播異端之罪（例如康斐和伯尼里的若望等，他們被譯成意大利文的著作，在1689年被禁）。

「專注祈禱」很熱烈地在各地流行，加上默觀的練習，有利地助長寧靜主義的發展。正如基羅里所說的：「強與弱、平庸與優秀、放縱與無知，及最通達的人，都一窩蜂地趨向專注祈禱。」⁵³ 實際上，這種心靈祈禱變成了一種狂熱。蘇凌指出，那些迷上它的人們，無休止地談論它，「以致他們的靈修，變成只是空談，他們反而遠遠離開了天主的純樸精神；他們的語言、行為、情緒都受了感染。」⁵⁴

以下我們要列舉一些作者，分析他們的作品，如何助長寧靜主義的發展，舉出一些涉及薄士奎與范耐龍之爭的人物。首先，我們應該提到的，是西班牙籍聖母贖虜會士法科尼 (John Falconi)，他1638年於馬德里逝世時，已經是有名的聖善之人了。1651年聖母贖虜會印行了他最重要的作品：*Cartilla para saber leer in Cristo*，他的全集於1662年在瓦倫西亞出版。⁵⁵ 即使在生前，法科尼已經因為特別強調消極的默觀祈禱和唯獨推崇信仰而忽略其他德行而受批評。他認為基督徒成全的目標，是達到「不中斷的默觀」的境界。他的作品被譯成法文和意大利文，受到這兩個國家的寧靜主義者的成員普遍的歡迎。不過，根據諾士，如果不是因為有人懷疑莫理納的主張是得自法科尼著作的靈感，他的作品恐怕也不致於被禁。⁵⁶

我們要提的第二位作家是馬拉維 (Francis Malaval)，他生於1627年，在出生後九個月就在一次意外中瞎了眼。不過，他終於苦練成了神學及教會法的專家。在

1664年，馬拉維在巴黎出版了一本很成功的書：*La pratique de la vraie théologie mystique*（正確奧秘神學的實踐）。從書名，我們知道這是一部討論默觀祈禱的書。馬拉維認為，默觀就是「目不轉睛地注視着天主的臨在」。論文的主要目的是顯示，信仰可以從人的靈魂深處找到天主，並解釋靈魂應該怎樣準備自己，如何內斂，如何排除一切感性和幻想的意象，以進入默觀的境界。馬拉維也和他的某些同輩一樣，視專注祈禱與祈求天主質樸的臨在為同一件事。他似乎過份熱切，而且不分品流地領導人練習默觀祈禱。他的書的法文版在1695年被列為禁書，而意大利文版在1688年已遭禁。馬拉維謙虛地接受這一切，在1719年以聖善之名而終。

第三位作者是莫理納 (Michael Molinos, 1628-1696)，從他，我們可以看到寧靜主義感染的根源。奇怪的是，我們並不能在他最重要的書：*Guía espiritual*（靈修指南）⁵⁷內，找到任何明顯的異端的痕跡。其實，當耶穌會士貝爾希武 (Bell'huomo) 和施尼里 (Segneri) 為文批評莫理納書中的異端時，他們自己的作品也被列於禁書目錄中。⁵⁸ 保利指出，莫理納的異端是在其他地方找到：

即使說「靈修指南」從作品本身及其表面的價值而言，只比馬拉維的著作「實踐」(*Pratique facile*) 或法科尼的作品「初階」(*Alphabet*) 稍差，但，作者自己對他這部作品的口頭評論就是另一回事了……很多資深的人都認為，很難只從靈修指南一書中孤立地指出，那些命題是可判罪而不連同他其餘的理論、解釋和信念來看。⁵⁹

既然我們不能肯定，莫理納是接受寧靜主義的生活方式還是他採取寧靜主義為他的生活方式辯護，我們只好同

時探討他的生活和他的理論。他在1627/28年生於西班牙的厄根；接受耶穌會士的教育，1652年在維藍西亞晉鐸。1663年奉派前往羅馬處理他教區內的一位司鐸：方濟西滿受冊封的事務。爲了某種不可知的原因，他被解除此職務，但仍留在羅馬。在此，他成了全城爭相尋求的導師。在他的影響力達到巔峯狀態時，他是瑞典皇后姬斯汀娜的神師，她爲了歸依天主教而放棄皇位。

莫理納最先出版的一本小冊子是他對楊森主義的仔細答辯，主要針對他們對領聖體所作的種種嚴厲的規定和限制。同年（1675年）莫理納出版了他的靈修指南，在六年之內，此書一共印行了二十版。書的主旨是：靈魂應該透過專注的祈禱，完全放棄自己，投入天主。靈魂應該拒絕其他一切虔敬的活動和練習，只是培養一種絕對冷漠的態度，對於一切發生在它身上的事，無論是來自天主或是來自人，或魔鬼，一律保持無動於中的態度。我們很難確定，莫理納是特意開創一個新的靈修運動，還是他只是充份地利用這種與意大利靈修的表面很接近的寧靜和奧秘的酵母而已。不過，肯定的是，莫理納成了寧靜主義「最可愛的先知」。⁶⁰

我們在前面已指出，在十七世紀，人們對於祈禱，尤其是傾向消極的、感性的祈禱，特別熱衷。認爲任何人都能達到「學習的默觀」祈禱的境界。達到這種境界的種種條件，也詳細地製訂了出來。耶穌會士主張有形式、法則的默想，才是正常的祈禱，而默觀只是一種異常的恩賜，只保留給少數幾個人，結果他們驟然發覺，他們正處於兩個極端對立的死敵之間，受到兩面夾攻。楊森主義批評耶穌會士過份重視人性，在追求成聖的事上，太依賴人性的努力；寧靜主義者卻指責耶穌會士反對奧秘生活，說他們不了解較高層次的祈禱。法國的加

爾默羅會士和司祭祈禱會士也完全同意寧靜主義者對於耶穌會士的批評。⁶¹最後，楊森主義和寧靜主義都被禁止，但耶穌會士也不曾在神學的觀點上，取得多大的勝利。

歷史家對於莫里納被判罪的原因只能猜測。有些史學家歸咎於耶穌會士；有些人認為他本人在會談和靈修指導中所教導的道理有問題；也有些人歸罪於他的道德敗壞，指他在宣揚一種不抵抗誘惑的教條。⁶²不過我們知道，經過兩年的審訊之後，原來被禁止的二六三題論題，減為六八題，而這六八題最後是由教廷宣佈禁止的。1687年，莫理納認罪，在羅馬的一間道明會教堂公開撤消他自己的學說。他也承認指控他的個人道德罪行。他被判終身監禁，於1696年死於獄中。

現在我們轉到法國。在此，寧靜主義在激烈的對抗中結束。這最後一幕的主角是保維爾莫德的貞瑪利 (Jeanne — Marie Bouvier de la Motte, 1648-1717)，她是則士農居安的寡婦，以居安夫人而知名。時至1676年，她的丈夫逝世時，居安夫人已過着高度的內修生活，修習專注祈禱。她由一位她不肯透露名字的方濟會司鐸指導。不過，在她活躍時影响她最深的是另一位神師畢托 (Jacques Bertot, +1681)，他是蒙瑪特本篤女修會的神師。她聲稱，從1673-1680年間，她度過了「靈魂的黑夜」，她曾經考慮過加入往見會，不過最後她決定投身於某種形式的使徒工作。

她把兩個兒子交托親戚照顧，自己帶着女兒前往日內瓦，致力於教導由加爾文會歸依天主教的年輕婦女。日內瓦主教委任巴爾那巴會士賴甘比做她的神師。從1681-1686年間，賴甘比經常陪同居安夫人在意大利、法國和瑞士之間奔波，有時，賴甘比被調往他處，或奉公

前往其他地方，居安夫人也很快就尾隨而至，諾士認為賴甘比是在逃避她，但有些史家以為他們的關係是兩廂情願的，而且是不道德的。⁶³ 1687年，賴甘比因主張和教導寧靜主義而在巴黎被捕，之後常轉換監獄，終於在則連登瘋癲而終。

在她不斷旅行和無數的活動刺激下，居安夫人寫下三十五部書。⁶⁴ 在她與賴甘比交往的初期，賴甘比命她寫下在她腦子裡出現的思想，她不經思考地記下所想到的一切。在她的自傳裡，她說她不由自主地寫下塞滿她內心的思維，最使她驚訝的是，這些意念源源不絕地從她深心奔流出來，好像完全不曾經過她的腦子似的。

1683年居安夫人病重，她聲稱在這期間，她經歷着一種神秘的轉形。從那時起，嬰孩耶穌代替了她，因此，再也不是她本人在希望和行事，而是天主在她內，透過她而做一切。她個人對她所做的一切，再也不必負任何責任。從那時起，她忍受一連串不尋常的現象，保利認為這些現象包含着神經質的成分。⁶⁵

居安夫人接着聲稱得到天主賦予的權威，以天主自己的能力行事。到了這個地步，居安夫人離卡穆樞機認為是出於她口的評語只不過是一步之遙了：「一個與天主如此密切共融的人，以致可能明知故犯地與另一人有不貞潔的行為而不覺得是在冒犯天主的。」在 *Les torrents spirituels*（靈修急流）裡她這樣寫：「是敵意而不是行為本身冒犯天主。如果一個人的意志已失去，或完全喪失而在天主內被轉化了，他是被需要所逼，去做有罪的事，他可以這樣做而不是在犯罪。」⁶⁶ 難怪她十五年沒有去領受悔罪聖事。

1688年初，居安夫人被禁於巴黎的往見會修院內，並接受審查，但沒有找到嚴重的教義上的錯誤足以定她

的罪。直到1693年，她仍享有盛名，能發揮很大的影响力，特別是在上層社會裡，不過在同一年，加德士主教開始對她提高警覺，在1695年，他禁止了她的書「靈修急流」中的某些言論。

但居安夫人已預料到遭禁的事，在1693年在范耐龍的指導下，她把著作呈交薄士奎審核。1694年她要求三位法官：薄士奎、諾艾利和唐龍生審查她的著作與行為。審查員列舉了三十四條錯誤的言論，居安夫人簽署了文件，並答應以後不再教導那些言論。事情到此應該了結，但事實不然，保利說，如果薄士奎與范耐龍不曾因為居安夫人和賴甘比而互相對抗，他們兩人絕不會在錯誤的奧秘主義的歷史中，佔了如此大的分量。⁶⁷

1688年范耐龍第一次遇見居安夫人時三十七歲。她給他的第一個印象並不好。⁶⁸她在自傳中說，他們第一次見面時，她從心裡感到他不接納她，但在為這件事難過了八天之後，她發現，范耐龍已經毫無保留地接納了她。在短期間，范耐龍已自動成了推行和維護她的教導的工具，他自己這樣說：「我完全信任你的力量，正直、純樸。我對於你在內修方面的經驗與知識，和你所說的，天主藉你而為我訂下的計劃，完全有信心。」⁶⁹

薄士奎這時已年紀老大，對於奧秘的事也毫無興趣。不過，正如保利所指出，「你無須精通奧秘神學也能分辨居安夫人的教導所產生的那些荒唐的後果。她的理論，根本就違反了苦修神學的第一個原則。」⁷⁰薄士奎下定決心要拔除居安夫人的教條與影响；范耐龍也同樣下定決心為她的理論辯護到底。

爭論的要點是「無私的愛」和「消極的祈禱」的神學。1695年頒佈被批禁的文章時，行文上刻意使薄士奎和范耐龍兩人都有機會，提出互不相容的教義上的解

釋。1696年7月，當薄士奎把他的 *Instruction sur les états d'oraison*（祈禱指示）的手稿寄給范耐龍過目時，范耐龍原封不動地退還給他，接着，在1697年2月，范耐龍出版了他自己的論文 *Explication des maximes des saints*（聖人格言釋義）比薄士奎的書早出版了六個月。⁷¹

范耐龍的著作得到道明會士、耶穌會士和司祭祈禱會士的支持，不過，除了要應付薄士奎凌厲的攻擊之外，他還要和曼添農夫人 (Madame de Maintenon) 周旋，因為她執意要清除他的影响。⁷² 范耐龍於1697年4月和8月向羅馬上訴，得到路易斯十四支持。在接着而來的兩年之間，他們兩人之戰在羅馬與巴黎之間，翻來覆去，直到最後，1699年3月12日，教廷頒佈禁令，禁止范耐龍書中的十三道命題。禁令的措辭溫和，因為教宗依諾森十二同情范耐龍，而負責審查的神學家的意見也分歧。范耐龍無條件認錯，同年秋，教宗依諾森十二任命他為樞機。⁷³

范耐龍的錯誤，可以綜合如下：（一）靈魂可以達到一個純愛的境界，在這個境界裡，它再也不會對永恆的救贖有任何欲望；（二）在靈修生活極嚴厲的考驗中，靈魂可能有一種信念，深信天主拒絕它，在這種情況下，它可以奉獻它自己永恆的幸福，作為絕對的犧牲；（三）在純愛的境界，靈魂對於它自己的成全和道德實踐，漠不關心；（四）在某些境界，默觀的靈魂失去了對耶穌基督清晰、明智而審慎的觀感。⁷⁴ 不過，范耐龍並沒有明顯地教導寧靜主義。當審查局通知他，他的書：「聖人格言釋義」被禁時，審查員說，審查當局發現，「某些言論……給人第一個印象是贊同寧靜主義的某些錯誤。不錯書中包括其他的言論是沒有上述的錯誤意義的，而且似乎是這些錯誤的更正。因此，嚴格地

說，不能絕對肯定地判斷此書所包含的錯誤。」⁷⁵

審查員與教宗都認為，閱讀范耐龍的讀者，可能有被誤導走向寧靜主義的危險，因為到此時，寧靜主義已被教會禁止了。寧靜主義於1699年被禁止，與此同時，教宗依諾森十二的憂慮也出現了：除了少數幾個作家在力挽狂瀾之外，奧秘主義已被人遺棄……「十八世紀在法國，天主教的奧秘主義幾乎已完全潰散了。」⁷⁶

重返正統

因為人的態度與行動，常在動作與反動作的兩極之間徘徊，所以，寧靜主義被禁止之後，許多基督徒很快就得到一個結論，認為靈修生活最安全、最保險的方法，就是「普通」的德行和聖事。奧秘的方式，被視為「不平凡」和異教，是通常受到懷疑的方式。十八世紀初，排斥奧秘主義的程度，已到了標準和經典奧秘靈修著作，沒有人知的地步。

楊森主義的復甦也是促成基督徒對奧秘主義不感興趣的原因之一，因為楊森主義幾乎只重視苦修、捨棄自我和棄絕一切人性上的享樂。一些作家如卡沙德(Caussade)、舒藍(Schram)、依默利(Emery)，極力以抵抗寧靜主義為名，企圖挽救奧秘靈修，⁷⁷其他的人如亞里安(Avrillon)、朱得(Judde)和歌樂錫(Croiset)等卻立意要抵消楊森主義的嚴厲。⁷⁸他們是一羣靈修作者——大多數是法國耶穌會士——的代表人物，他們忠心追隨從未受寧靜主義或楊森主義染污的神學家。

1603年，⁷⁹耶穌會在法國復會後，他們的許多作家在法國的影響力很大。雖然他們對於教義的每一點都不能有一致的看法，但他們被譽為基督徒的人文主義者，這已足以使他們成為寧靜主義和楊森主義的敵人。利齊奧

美 (Louis Richeome, +1625) 強調此生的短暫和來生的光榮，以對抗基督徒的斯多葛主義。他也寫過一本討論謙虛的書，把謙虛分成六個等級。賓利 (Stephen Binet, +1639)，對聖方濟沙雷非常敬佩，他企圖用文字帶領他的讀者達到基督的愛，但他自己對於奧秘靈修或默觀，沒有什麼興趣。巴里 (Paul de Barry, +1661) 的文章，表現極度的崇尚道德，他有關於善工的理論和對聖母的古怪敬禮，極受誹議。高頓 (Peter Coton, +1626) 是貝魯里的摯友，曾為教友寫過一本靈修的書。他希望聖化人的每一個人性行為，有人批評他使自然與超自然混合不分。

領導法國耶穌會士的奧秘思潮的，是賴利民 (Louis Lallemant, 1588-1635)。但是他沒有出版任何東西。他在研討會中所作的講話，由他的兩個弟子：利高略 (John Rigoleuc) 和蘇凌 (J. J. Surin) 記錄，在1694年由香賓 (Peter Champion) 編輯及出版，書名是：*La doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant* (賴利民神父的靈修教導)。⁸⁰ 以一位靈修作家而言，他多少越出了他那個時代的耶穌會學派，而他被人在耶穌會的總會長面前指責。⁸¹

毫無疑問，賴利民的某些觀點與當時普遍的耶穌會士的觀點不同，不過，他完全忠於聖依納爵的基督論。例如，他認為奧秘的境界，不是特別恩寵的結果，而是聖化的恩寵和聖神的德能和恩賜正常（雖然不常有）的發展。賴利民有關奧秘的教導，是基於多瑪斯的聖神恩賜的學說，這也是受了德國和法蘭德斯奧秘靈修者的影響所致。事實上，賴利民也曾受他們的總會長韋爾利基的警告，在理論上不能逾越耶穌會所批准的題材與方法。⁸²

在賴利民來說，基本的主題永遠不變，努力追求成全，這包括最後的完全服從天主的旨意。靈修生活的活

動層面就是苦修，對各種淨化心靈的練習，兼收並蓄。不過，賴利民並沒有在這方面消耗太多的時間，反而致力於發展靈修生活消極的層面，並詳細研究聖神的恩賜。賴利民以划船和帆的比喻，解釋聖神對於靈魂的消極領導，他以槳比喻人的超自然的德行，而以吸滿風而推動船的帆，比喻聖神的恩賜。

至於默觀祈禱，賴利民認為可分為普通和異常兩種。前者是感召的默觀，是恩寵生活正常的發展，是由聖神的恩賜促動的；異常的奧秘現象與異常的默觀相隨而來。默想是適合在練路階段的祈禱方式，感情的祈禱是典型的明路階段的祈禱；默觀和共融的祈禱是達到共融的和路階段的祈禱。默觀最初的階段是在默禱和純摯的凝視中發生的。不過，賴利民不願把默觀祈禱和使徒工作分開；反而他認為默觀祈禱是促成使徒活動有成果的根源。的確，默觀的對象，不一定只是天主，它可能是任何與天主有關的東西。⁸³

在加爾默羅會士之中，史龍 (John Cheron) 1657年出版 *Examen de théologie mystique* (奧秘神學探討)，他也認為默觀祈禱應該分為感召的默觀和學習的默觀 (後者普通人透過普通的恩寵和推論的祈禱可達到)。史龍特別關心奧秘祈禱是否過份受重視，他也注意含糊不清的神學詞彙，和強調經驗重於神學知識等問題。與他一脈相承的是另一位加爾默羅會士聖三的斐理伯。他認為奧秘的教導，必須以深厚的神學為基礎，他解釋學習的默觀和感召的默觀的分別如下：

基督徒的默觀可分為學習的和感召的兩種。第一種是自然的，第二種是超自然的。兩者的分別，是學習的倫理德行，與感召的倫理德行之分。前者是用意志力修練而得，是一種自然的

德行；感召的倫理德行是由天主在我們之內造成，完全不經我們的任何努力。⁸⁴

嘉爾篤會士也反對寧靜主義，他們的總會長馬森 (Dom Innocent Le Masson, 1628-1703) 說寧靜主義是有毒的邪魔之說。爲了給嘉爾篤會士正確的指導，他在1695年寫了一部書：*Direction pour se former avec ordre et tranquillité au saint exercice de l' oraison mentale* (如何維持心靈祈禱內的秩序與平安)。

這個時期，道明會最出色的作家是：沙登、馬蘇連、康天生和賓尼。沙登 (Louis Chardon, +1651) 的 *La croix de Jésus* (耶穌的十字架) 是十七世紀法國最偉大的靈修著作之一。⁸⁵ 根據科藍的看法，書中討論感召默觀的質素和融合的部分，簡直可以媲美教會歷史上的神學大師奧力振、尼沙的聖國瑞、滔略和聖十字若望的著作。「我們所保存的少數沙登的著作，都表現對笛卡兒強烈的反感，我相信，貝魯里重視笛卡兒，正可解釋這些法國道明會士對於那個時期，貝魯里的整個靈修運動表現得很冷淡的原因。」⁸⁶

康天生 (Vincent Contenson, +1674) 以 *Theologia cordis et mentis* 一書而在教會內享有盛名。此書包含從靈修的角度，逐題詳注多瑪斯的神學總論 (*Summa theologiae*)。⁸⁷ 在1699年范耐龍被判罪的那一年，馬蘇連 (A. Massoulié) 出版了他的論文：*Traité de la véritable oraison où les erreurs des quiétistes sont refutées* (論祈禱兼駁斥寧靜主義)。根據馬蘇連的看法，默觀祈禱可以是學習的，也可以是受感召的；前者是普通的，可以像其他的德行一樣，在恩寵的幫助下修練而得。但是後者卻是異常的，是受天主感召的，天主按祂自己的旨意感召人。感召的默觀不是基督徒成全所必須的，因爲它完

全不是出於人的功勞，有時，甚至可以賜予在成全的路上，進步不如其他人的基督徒。⁸⁸

賓尼 (Alexander Piny, +1674) 教人在祈禱時，專注於天主的一種屬性，排除一切妨礙或可能使靈魂分心的意象或概念，他也提倡實踐天主純愛，他認為人愛天主的意願本身，也是天主之愛的效果。⁸⁹

這個時期的方濟會士，一般而言都忠於聖方濟亞西西的精神和傳統，以及聖文德的神學。萊茵河西部地區的奧秘靈修者如：赫伯和康斐等人的影响很顯著，此外，對於禁慾苦修和棄絕自我等問題，我們也可以看到貝魯里派靈修的痕蹟。至於祈禱的練習，方濟會士接受有法則的祈禱，不過，常常強調恩寵在祈禱練習上的不可或缺的功能。通常他們把祈禱分為推論的祈禱，感性的祈禱，學習的默觀或感召的默觀，和超卓的默觀等多個階段。靈魂可從一個階段進到另一個，但祈禱最高的階段，卻純粹是恩賜和特殊的。討論祈禱最重要的方濟會士作家是盧厄的方濟 (Francis Le Roux)、藍尼的保祿 (Paul de Lagny)、班尼沙的麥美倫 (Maximilian de Bernezay)、隆比士 (Ambrose Lombez) 和盧比肋 (Severin Rubéric) 等。⁹⁰

以下三位靈修作家，可結束從貝魯里的基本學說開始，由十七世紀推展至十八世紀為止的靈修時期了。首先是喇沙的聖若翰洗者 (St. John Baptist de la Salle, 1651-1719)，基督學校修士會的創始人。他非常重視推論祈禱的練習。曾寫過一篇論文，廣泛地討論他修會的修士祈禱應遵行的方法。⁹¹ 喇沙認為推理祈禱可分為三部分：透過反省預備祈禱、應用祈禱的主題和感恩。其中第一部分是出自他個人的首創，其餘兩部分取材自沙雷及蘇爾比的祈禱論；在天主的臨在下反省似乎出自格拿

大的路易斯和聖方濟沙雷的教導。喇沙認為天主可用多種不同的方式臨在：在我們聚集的地方（由於祂的無所不在或因為有幾個人因祂的名而聚會），在我們的內心（或由於維持我們的存在的那股神聖的力量或由於恩寵或祂的聖神特別的臨在），或在教會內（因為教會是天主的房屋或因為祂在聖體內臨在）。喇沙認為個人首先意識到天主的臨在，這對於心靈祈禱是絕對重要的；再沒有別的比意識天主的臨在，對於靈魂從外物內斂和培養內修生活更重要。的確，在靈修生活的每一個階段都必須保持對天主臨在的覺知，對於初學者，是透過「有聲祈禱和重複推理」；對於有經驗者，是透過「經常和延長的反省」；對於更成全的人，是透過純樸的祈禱。有些靈魂甚至可以達到，專注於天主的臨在和行動，並以之為唯一對象的境界。⁹²

耶穌會士高羅 (John Grou, 1731-1803) 是蘇凌的門徒，也是貝魯里的追隨者。其實，他是貝魯里思想在十八世紀的傳播者，這個世紀可說是靈修著作最貧乏的一個世紀。高羅的著作的主題是：天主是一切，與天主相比，靈魂是空虛；因此，把自我奉獻給天主是一切靈修的基礎。自我奉獻，一言以蔽之：就是虔敬。在高羅來說，就是對天主「緊密的依賴、絕對和自願的依靠、熱切的愛慕……全心全意服從祂的旨意、迎合祂的心意，以祂的喜好為自己的喜好，為祂而放棄一切。」這種自我奉獻是「最神聖、絕不反顧的宗教行為。」⁹³

靈魂渴求成全，不過，主要是為了天主的光榮，其次才為它自己的益處，這意味着這其中必然包含着無私的愛。表面看來，這好像不利於持守望德。其實不然，無私的愛能淨化對一切自私的愛的渴望。他受到批評，被人指責他貶低望德，他修訂自己的學說時感嘆地說，

有些人過份吹毛求疵，非要人用最廣泛和模糊的詞彙討論靈修的問題不可。高羅最好的作品是討論以基督作為我們的模範的論文。「作為一個基督徒，知識就是認識耶穌基督；幸福就是愛他；成聖就是效法他。」⁹⁴

比喇沙或高羅更接近貝魯里的理論的，是蒙福的基以安 (Louis Grignion de Montfort, 1673-1716)。他曾在聖蘇爾比受教育，他虔敬瑪利亞的熱忱，就是在這期間培養起來的，但是，在他筆下，貝魯里所寫的作耶穌與瑪利亞的奴隸的誓詞，改成對耶穌和瑪利亞的服役。他認為我們的成全包括順從耶穌，與他結合和把自己奉獻給他。因此，最完美的敬禮就是敬禮基督。但是瑪利亞對基督的順從是最完美的，因此，最好的辦法是我們透過虔敬瑪利亞而順從基督。「靈魂越虔敬瑪利亞就越能把自己奉獻給基督。」關於服役於瑪利亞，基以安這樣說：

我們在這個敬禮中所崇敬和慶祝的主要奧蹟，就是耶穌降生的奧蹟，在這奧蹟中，我們可以只透過瑪利亞看耶穌……因此，最中肯的說法是在瑪利亞內服役於耶穌，耶穌在瑪利亞內居住和統治……耶穌完全在瑪利亞內，瑪利亞完全在耶穌內；或者更好說，她再也不存在，只有耶穌在她之內。⁹⁵

透過瑪利亞奉獻給耶穌的公式，直到現在還普遍受歡迎，這就是向瑪利亞獻出自己所有的一切，包括自然和精神的利益：

我把我的身體、靈魂、內在和外在的福利，甚至過去、現在和將來的一切善行的價值，完全奉獻給您，作為您的奴僕；為了天主更大的光榮，我把自己和一切屬於我的，毫無保留地交

給您，請您隨心所欲，全權處理，從現在直到永遠。⁹⁶

聖亞豐索力奎里

根據保利的說法，當寧靜主義被禁後，意大利的靈修變得異常激進，對寧靜主義的排斥，不遺餘力，甚至因此而受批評。其實，意大利的作家都極力避免損傷正統的奧秘靈修的價值，這點我們從這期間，駁斥寧靜主義最有力的施尼里的著作可得到證明。⁹⁷ 這樣一來，意大利的靈修，不會像我們以上所提的法國靈修界那樣，受異端嚴重的傷害。在十七、八世紀，三位特別重要的意大利靈修作家是：文納樞機、釋加美利和聖亞豐索力奎里。

文納樞機 (John Cardinal Bona, 1609-1674)，熙篤會士，在禮儀及靈修著作方面備受推崇。他的靈修教導是絕對正統和符合傳統的。他引經據典，從教父直到他同輩的作家，包羅萬有。他特別為教友著作，從人最終的結局，追溯基督徒成全的道路。他討論無數奧秘靈修的理論，但他自己的學說是經典作家的傳統教導。他和聖多瑪斯亞奎納一樣，認為默觀是聖神的工作，特別透過智慧而運作。他也相信直覺神聖本體的形象是可能的，但這必定是一個很特殊的榮譽和在一瞬間發生的事。文納主教特別關注靈修生活的每一個不同階段的人，如何激發簡短和突發的對天主的渴望，因為這是基督徒練習有恆祈禱並在天主恆常的鑑臨下，保持反省的精神最好的機會。

文納樞機以辨別神類的著作，在教會內享有盛名。他這部：*De discretione spirituum*（辨別神類）似乎是徹底討論這個題目的第一個嘗試。⁹⁸ 它的理論是基於教父、

神學家和奧秘靈修者的經驗。雖然他承認，辨別神類的能力，是一種特別的神恩，不過他認為，這更常由於淵博的學識與累積的經驗，因此是一種可以修練得來的藝術。靈魂可由：人性、邪魔或神聖三者之中任何一種領導。神師的工作是嘗試去辨別是那一種神類正在向他求教的人內心工作。以下是文納樞機列舉的辨別神類的規則：

神靈使靈魂傾向善、神聖和成全；邪惡引動她趨向虛榮、情慾和漫無目的的渴求。

天主的方式是按照基督徒的年紀、生活狀況和靈修生活的程度，領導他逐步從不成全走向成全。撒旦完全不按任何步驟，以不合時宜的熱心、出神之類的事欺騙靈魂。

天主通常給初學者神慰以鼓勵他們；撒旦往往使初學者的道路崎嶇，以使他們灰心喪志，不堅持追求成全。

一個受神靈領導的人，當他收到一份稍微與平常不同的靈性禮物時，他往往害怕自己中了幻想的狡計。魔鬼卻誘惑他立刻抓住它，並以此而沾沾自喜。

天主感動人仁慈待他的弟兄；撒旦卻相反。

當神靈在工作時，即使要完成的是很困難的工作，總有一種安寧的氣氛，良好的秩序和謹慎。邪魔卻以干擾使人注意他，使靈魂急躁不安而失去自制力。

天主使正直的人心靈平安，啟發罪人懺悔之情；撒旦使罪人揚揚得意，使正直的人飽受折磨。

辨別出神、異像和顯示等現象的根源最好的指標是：當這些現象發生時，它們不阻礙也不相反基督的信仰或良好的道德，這些現象可能是神聖的。但這還不能算是確証。在一段長時間內，奧秘靈修者在各種德行的實習上，都有異乎平常的、真正的進步，這才是唯一確實的徵兆。⁹⁹

耶穌會士釋加美利 (John Baptist Scaramelli, 1687-1752) 也研究辨別神類，曾在1753年出版過一部書題名為：*Discernimento degli spiriti*。這部書很有權威性，但釋加美利卻因另外兩本書而出名：*Direttorio ascetico* (1752) 及 *Direttorio mistico* (1754)。第一本書討論基督徒成全的本質與達致成全修養的德行；第二部書變成一部經典之作，是討論奧秘的狀況和奧秘祈禱的程度。

釋加美利認為受感召的默觀是賜予人智慧的一種運作，他認為這是一份異乎尋常的禮物。他對於默觀的定義是：在靈魂內，從實驗上認識天主。他把奧秘祈禱劃分為十二階段，不過，雖然有些神學家接受他的劃分。大部分人仍然保留亞維拉聖德蘭的分級。¹⁰⁰

釋加美利的基督徒靈修理論所帶來的最重要的影响是他對於苦修和奧秘靈修的區別，以及他提出兩種基督徒成全之說所引起的辯論。他假定一切受感召的默觀和奧秘的行動，都含有恩賜和異常的特質，並肯定即使熱心的基督徒，達到奧秘的境界也不是一個普遍的現象，只有很少數的人能達到，因此，他很邏輯地結論：苦修

的情況，並不導致奧秘的情況。反而，苦修與奧秘靈修，是基督徒成長的兩條不同的途徑，而且，兩者分別是兩種不同的成全。大部分基督徒受召追求苦修的成全，這是德行的生活，只有少數的人受召追求奧秘的成全，這是有聖神的恩賜在人的靈魂之內運作的生活。

這種區別的結果是神師不必把全副精神，貫注在奧秘的問題上，因為大多數的基督徒只須在恩寵的境界中鏗而不舍，並得到鼓勵，持守德行。這樣一來，福音的勸諭，為他們也不適用，因為他們的生活，只在十誡和教會的教訓指導之下。這理論似乎可以解決由寧靜主義所引起的種種困難，但事實上，這套思想本身是靈修神學的革新，也逐漸脫離傳統的天主教教導。

1950年4月26日，教宗比約十二頒佈宗座令狀，冊封聖亞豐索力奎里 (St. Alphonsus Liguori) 為聆聽悔罪神師和倫理神學家的主保。教宗解釋冊封的理由是：亞豐索是一位「知名、優秀的博學之士，謹慎、堅毅和耐心聆聽教友悔罪。」他努力改善聆聽悔罪司鐸的準備工作，他的倫理教導，條理分明而且中肯，不偏不倚，他成功地抵制楊森主義的嚴厲作風。最主要的，他是靈魂的牧者，是得到自然與特別的恩寵的神師。即使在晚年，在忍受良心焦慮的痛苦下，在指導靈魂和辨別神類的事務上，他仍然保持優越的謹慎作風。

聖亞豐索在1696年生於拿波里，十六歲那年他榮獲教會法和民法博士銜。他從事律師工作八年，獲得優越的成績，但放棄一切，入修院攻讀神學預備晉升司鐸。三十歲晉鐸，在1732年創立贖主會。1762年他被祝聖為主教，但十三年後，他請辭重返他的修會，在此，他受到一些會士的打擊，和過度疑慮的痛苦。聖亞豐索1787年逝世。

聖亞豐索本質上不是一位長於推理的神學家，而是現代所謂的牧民神學專家。不過，他也不是一個世故的決疑者。他常留意人趨向聖善的聖召，他的倫理和苦修工作，主要是領導靈魂修德和練習祈禱。不過，他反對楊森主義的嚴厲作風，爲此，他認爲有必要強調悔罪聖事作爲仁慈和寬恕的裁判。同時，他堅持對教友向善的要求，不應該太高，只可保持最低的程度，教友應該在一定的時間，按自己的能力和較低的善的真實價值，追求基督徒的成全。聖亞豐索也反對，那些誤解「天主的純愛」之神學的學者們所提倡的靈修練習。

聖亞豐索是一位多產的作家，¹⁰¹ 大部分的作品都是關於靈修生活的。他的靈修教導支配了十八世紀意大利基督徒的生活。我們甚至可以說，他對於他那個時代的意大利的重要性，等於聖方濟沙雷對於他那時的法國，格拿大的路易斯對於他那時的西班牙的重要性一樣。聖亞豐索博覽羣書，這從他的著作廣泛引徵教父和各種神學聖師的作品可見。他特別推崇亞維拉聖德蘭（他忠誠地遵從她有關祈禱的教義）、羅迪賓和格拿大的路易斯。他的教義常以耶穌和瑪利亞爲中心，他常討論的主題是天主的愛和順從天主的旨意，救恩，和基督徒成全的工具就是練習祈禱。以下是聖亞豐索靈修教導的摘要：

天主要所有人成爲聖人，因此，沒有成聖的願望的基督徒可以做一個基督徒，但不是一個好的基督徒。每個人都應該按照他自己的生活狀況，努力追求成全，就是說：普通教友按普通教友的狀況；修道人士、司鐸按修道人士、司鐸的狀況追求成聖。因此，每個人的聖召問題都非常重要，人應該按天主的旨意生活。神師決不能決定他人的聖召問題。

成聖必然包括愛天主，而追求聖善最低的要求是脫離大罪的束縛。但爲了愛天主，基督徒應該依附耶穌基督，因爲「一切崇敬的崇敬就是愛耶穌基督，常常默想這位可親的救主過去及現在對我們的愛。」¹⁰² 聖亞豐索甚至說「靈魂的成聖和成全，其實就是愛耶穌基督、我們的天主，我們至高的善和我們的救主。」¹⁰³

如果愛是基督徒聖善的基本要素，如果愛是友誼，那麼，成全所包含的愛，必定意指順服天主的旨意，這樣，就必須除去一切妨礙與天主旨意結合的障礙物。靈修的目標，必只以天主的旨意爲依歸；靈修的境界，就是除了對天主以外，對一切都淡然。這種順服，具體的果實就是服從天主的法律，因爲這法律表達了祂對我們的意願。

聖亞豐索詳論達致順服之愛和完全割捨的方法。在積極方面，必須有追求成全的願望和毫無保留地服從天主的決心；消極方面，輕視自己、克制情慾、清除對人對事物的依戀和努力避免故意觸犯小罪。修德最好的助力就是勤領聖事、練習祈禱、自我捨棄、每日參與感恩祭、朝拜聖體、靈修練習和特別省察。¹⁰⁴ 但是達致愛的成全最有效的方法，莫過於祈禱的練習。聖亞豐索解釋其中的原因：

大部分的神學家……都認爲必須教成年人祈禱，這不只是因爲誠命上的責任（他們如是說），同時也因爲這是救恩所必須的工具。就是說，在天佑的一般情況下，基督徒必須向天主呈達自己和祈求救贖所必須的恩寵，否則不可能獲得救恩。聖多瑪斯亞奎納的教導也一樣。¹⁰⁵

至於心靈祈禱，聖亞豐索認爲：心靈祈禱，對於教友來

說，是一種倫理上的需要，這樣他們才能獲得在救恩的路上前進所必須的恩寵，才能避免犯罪和運用有助於達到基督徒成全的種種工具。直接引述了亞維拉聖德蘭的說話後，聖亞豐索補充說：「堅持心靈祈禱的人是不可能停留在罪惡之中；他必須或是放棄默想，或是棄絕罪惡……心靈祈禱與罪是不能並存的。」因此，祈禱是愛的語言，同時也是一個人的愛的證明，因為「愛天主的，必也愛祈禱。」不過，心靈祈禱不應只從愛發出，它也應該終於愛。既然在倫理上，所有基督徒必須練習心靈祈禱，那麼，心靈祈禱應該是所有人都能練習的簡易祈禱。

有人認為聖亞豐索的靈修教義傾向苦修生活，這是不錯的，不過，這種苦修是進入奧秘境界之前最好的準備工作。¹⁰⁶ 他特別強調全面的棄絕、絕對服從天主的旨意、深切的祈禱生活，這一切都是傾向奧秘靈修最有利的因素。聖亞豐索是他那個時代唯一能把傳統的靈修生活的教義，變得切實可行並且受到教友的普遍歡迎的神學家。儘管如此，他的教導，卻不曾雷越傳統的靈修大師如奧思定、聖多瑪斯亞奎納、亞維拉聖德蘭、聖十字若望和聖方濟沙雷的教導半步。

在特別處理默觀祈禱的問題時，聖亞豐索把默觀祈禱分為積極的自然收攝心神的祈禱，和消極的超自然和受感召的默觀祈禱。積極或學習的默觀祈禱，是單純地專注於「那些努力苦思而獲得的知識。」¹⁰⁷ 這種程度的祈禱是所有人都能掌握的，除非天主要親自領導一個靈魂進到一個更高的、消極的默觀境界，否則在基督徒的祈禱生活中，這是構成基督徒成全的要素。不過，即使天主要親自干預，祂也必須先藉消極的淨化工作為靈魂作好準備的工夫。然後，靈魂才可經驗超自然或消極的

默觀祈禱。「這是天主用異常的恩寵，把靈魂置於一種消極的情況而形成的。於是，當靈魂的各種官能，並非由於她自己的努力，而在天主賜予的光照亮下，逐漸收攝內斂，最終引發成神聖的愛火時，這種超自然的默觀（或正確的說，受感召的默觀）就出現了。」¹⁰⁸

聖亞豐索從來沒有寫過任何系統靈修學，他也沒有全面地討論過靈修實踐方面的問題。他似乎假定他的讀者已有基本的系統神學的知識，只是直接針對某一個問題而給一些特別的指示和實踐方法。他所寫的一切，目的都在領導靈魂走向更成全的基督徒生活。他的著作，大部分是在苦修的範圍內，不過，總是朝着成全的愛德的方向發展。在他指導之下的一些傑出的人物有：聖馬哲拉 (St. Gerard Majella, +1757)、聖何夫包爾 (St. Clement Maria Hofbauer, +1820) 和薛利芝華 (J. Schrijvers) 等。¹⁰⁹

德國的理性主義和奧秘靈修

和歐洲其他國家不一樣，在十八世紀的德國是奧秘靈修和異像的酵母，結果出現了非常大量的有關這方面的書籍。造成這種專注於奧秘靈修風氣的原因，有以下各點：基督教的虔敬運動，在史賓納領導下興起；¹¹⁰德國理性主義的流行；以及艾瑪麗琪所見的異像和所帶的傷印。史家杜盧描述當時的情況：

乍看來，十八世紀末的國家教會 (Reichskirche) 似乎和當時教會的形式相當一致，與拉丁國家的模式也沒有太大的分別……但外表在很多方面很容易引起誤解。Reichskirche 不是，也從不曾成為現代所了解的國家教會……

在韋斯法里和約 (1648) 下，國家教會突然間

失去了許多（幾乎一半）財產；剩下來的，也都四分五裂，有大部分變成了天主教在路德會和加爾文會水域中的島嶼。在利基盧和路易斯十四世的管轄下，當休格諾士 (Huguenots) 被逐，法國的天主教會被集中時，德國的國家教會相反的卻被孤立起來。接着權力被進一步的分散，它被逼生活在一個很小的圈子裡，在不同的教派、不同的生活方式或信仰的包圍之中。天主教在德國遭遇到不少的危險，但並不包括被隔絕、停滯或自滿。無論是神職人員或是教友，都不可能希望和他們的時代潮流隔絕，或者和他們的國家分開……

德國的教會能經驗到一次不流血的革命，是一件很幸運的事。國家教會不曾被武力推翻，但在法律上被埋葬；部分的原因是當時事態的發展，傾向一個和平結束，同時也因為一般人對它不是切齒痛恨……

在法國，革命主要是政治性的，它使國家分裂。在德國，它主要是一個文化的蛻變，像是第二次宗教改革之類，它甚至使國家在達到經濟和政治統一以前團結起來……差不多整整六十年，德國的理性生活是在或近乎沸騰點，國內的天才，就像在十七世紀的法國一樣，大放異彩——只不過那不是古典而是在浪漫方面……它形成德國持續而獨立的再生的過程，在這過程中，德國開始意識到自己的存在……「在過去的三十年裡，發生在思想家的腦子裡的革命，幾乎恢復了他們大部分人的宗教

感。」——史黛爾 (Mme de Staël) 女士在她的著作：*De l'Allemagne* 中這樣寫。¹¹¹

某些基督教虔敬派的人士聲稱見到異像和得到啟示，以及艾吉達瑪利亞 (Mary of Agreda, 西班牙方濟會修女)¹¹² 所著的：*The Mystical City of God* (天主神秘之城) 的流傳，促使德國方濟會士韋伯 (Melchior Weber) 於1714年出版批評虔敬主義者的論文。¹¹³ 1744年，一位奧思定律修會士艾默特 (Eusebius Amort) 跟進，出版了一本內容更廣泛但標準更嚴格的書，他試圖立下鑑別異像和私人啟示的規則。¹¹⁴ 他於是把這些規則應用在三位奧秘靈修者：聖歐德、辛奴的聖依麗莎和艾吉達的瑪利亞身上，不過也許他從一開始對她們就有偏見。稍後，舒藍 (Dominic Schram) 有鑑於天主教神學家的冷淡和不斷爭論虔敬主義者的問題，於是編寫了一部完整的、有關靈修神學和神秘現象的書。¹¹⁵

德國基督徒的生活中，一個更嚴重的問題就是浪漫主義的興起。這個主義把天主教的宗教信仰與實踐，和印度與埃及的崇拜，同等看待，最後更以迷信而棄如敝屣。在一些偉大的思想家如：斐希德 (Fichte)、謝林 (Schelling)、歌德 (Goethe)、薛理馬赫 (Schleiermacher) 和康德等人材輩出的啟蒙時代，任何在人的思維之外的東西，全部都要拋棄。謝勒 (John Sailer, 1751-1832)，猶如中流砥柱，恢復天主教在德國崇高的地位。他的著作多至四十冊，讀者廣泛地包括天主教和基督教人士。¹¹⁶

基士曼 (Geiselman) 說，「我們既不是因為梅爾勒 (Möhler)，甚至也不是因為薛而本 (Scheeben)，而是因為謝勒的功勞，十九世紀的神學，重新發現教會的奧秘概念，以抗衡反對派 (宗教改革後期的) 神學的法律概

念。」¹¹⁷ 謝勒放棄了與時代的需要完全脫節的經院派神學，同時研究天主教和基督教，甚至無信仰人士的著作。他本質上不是一位系統神學家，專志於牧民方面，以人具體的情況和需要，而不是以理論原則為出發點。他熟讀厄克、滔略、蘇叟、聖德蘭、聖十字若望、范耐龍和甘比思等人的作品。以他們的教導，反駁他那個時代的理性主義。他被指責是康德的追隨者和偽奧秘主義者，不過也許杜盧說得對，謝勒是他的時代的前驅，是杜平根學派 (Tübingen School)¹¹⁸ 的先鋒。我們可以說，謝勒的功勞在於阻遏理性主義的狂瀾和促使基督教友和天主教友達到和平共處的地步。

居力思 (John Joseph Görres, 1776-1848) 被譽為「德國天主教年鑑上最偉大的人物」。¹¹⁹ 從較廣泛的十九世紀德國宗教運動而言可能是真的，但從他在靈修和奧秘靈修的地位而言，這肯定是言過其實。他以一個平信徒的身分，在推崇理性主義一個時期之後，重返天主教，在慕尼黑大學憑着講授奧秘靈修而闖開了名堂。後來，這些課堂上的講義，變成了他一共四冊的 *Christliche Mystik* (基督徒的奧秘靈修, 1836-1842) 的骨幹。雖然他的講授和著作，在當時曾激發人們對奧秘靈修問題的興趣的火花，居力思的理論已過時，對現代已沒有什麼價值可言。他的目的是藉展示奧秘事物的存在，證明超自然的存在和可信性。居力思認為奧秘可分為三種類型：神聖的、自然的和邪魔的。只有神聖的奧秘才可把靈魂帶進經驗天主、和天主共融的境界，當然，自然的奧秘可使靈魂意識到物質自然隱藏的隱秘力量，而邪魔的奧秘是指與魔鬼的某些接觸及魔鬼的影響。居力思在選材上不夠嚴謹，他的物理和心理學理論，早已被證明與事實不符，他的奧秘概念，在神學上也不正確。不

過，他的影響力，在他死後仍然歷久不衰。¹²⁰

即使在居力思撰寫他的四冊有關奧秘靈修的書時，德國已掀起了艾瑪麗琪 (Anna Catherine Emmerich) 的異像和奧秘現象的辯論了。艾瑪麗琪是一位奧思定會修女，1824年逝世。在1811年，耶羅本納巴列政府關閉了修院以後，奧秘的現象開始出現。當時艾瑪麗琪與杜門的一位寡婦同住。1812年她身上開始有傷痕出現，最初是她胸口的兩個白色十字架；第二年她的雙手有滲血的傷口，頭上有刺冠的痕蹟。她在連續幾年間見到異像，並在這期間開始揭露有關新、舊約的事實，這些事實後經聖經學者和考古學家證明屬實。

艾瑪麗琪本人是一位很熱心虔誠的模範基督徒，沒有任何明顯的証據可證明她有意欺騙世人。不過，她的案子，由於她在這些現象出現前病重而變得很複雜。這使調查人員不能非常肯定這些現象是出於超自然的本質，雖然他們也承認，他們不能對這些現象提出一個自然的解釋。在那羣違反她的意願，蜂擁去看她的人中，有一位德國浪漫學校的詩人白丹奴 (Clement Brentano) 成了她的弟子，一直追隨她，直到她逝世為止。¹²¹

1833年，白丹奴出版了一本書，題目是：*The Dolorous Passion of Our Lord Jesus Christ*（主耶穌基督悲傷的苦難）。不久，他又開始寫另一本：*The Life of the Blessed Virgin Mary*（童貞瑪利亞的生平）。他死後，此書由他的兄弟夫婦合力完成。這兩部書更加重了爭論的爭辯性，因為不少知名人士認為白丹奴擅自在艾瑪麗琪的啟示中，加上了許多他自己的見解和教導。爭辯當然永遠都不會令每個人都滿意，不過，這一來卻引起了人們對於奧秘靈修的興趣，結果出版了一系列有關這方面的書和文章。¹²²

天主教在英格蘭的復甦

在1829年英國天主教友恢復國民資格條例，以及1850年在英國重建天主教聖統制之後，英格蘭的教會，忙於重建的工作。不過，在這之前，有兩位傑出的靈修作家值得一提，他們就是：伯克和沙倫納。

伯克 (David Augustine Baker, 1575-1641) 根據保利的說法，「他復興了英格蘭的奧秘靈修傳統，是十四世紀與現代奧秘靈修之間的橋樑。」¹²³ 由一個實際的無神主義者歸依天主教，他不久就在柏都亞加入了本篤會，最後，調派英國現今的安博弗本篤會院。他一生都在實行深切的心靈祈禱，似乎已達到了崇高的受感召的默觀境界。他寫過大約六十篇論文，不過他所出版的作品，大部分是由他人編輯的。¹²⁴ 他強烈反對系統化的心靈祈禱，卻鼓勵感性的祈禱，認為這是進入受感召祈禱的準備。他最好的作品是關於禁慾和祈禱的。

沙倫納 (Richard Challoner, 1691-1781) 是英國天主教最佳的典型，他的精神至今仍長存於英格蘭。他由長老會歸依天主教，在杜艾受教育，晉鐸後留在原校當教授，後成為該校副院長。在1741年祝聖為倫敦代牧助理，直至1758年為止。他一方面極力尋求恢復英國天主教精神，一方面卻小心保持傳統與他的時代需要的聯繫。他為英語讀者修訂 [Douai-Rheims] 本聖經，希望可以引起教友閱讀聖經的興趣，不過，他最大的成就是編寫了一部祈禱書：*Garden of the Soul*（靈魂之園）。

這本書的主要目的是為熱心的天主教友提供一本祈禱手冊，同時，為了適應英國人的性情，此書的格調，力求富有普通常識，大眾化、嚴肅和有節制。¹²⁵ 此外，他也寫了兩本供默想的書：*Think Well On't*（慎思，

1728) 及 *Meditations for Every Day in the Year* (全年的每日默想, 1764), 因為他認為有必要鼓勵英國的天主教友練習心靈祈禱。他沒有寫任何有關奧秘祈禱的書, 不過, 翻譯了聖方濟沙雷的: *Introduction to the Devout Life* (虔敬生活入門)。卡特美有以下的看法:

在沙倫納的時代, 奧秘祈禱相當受歡迎, 這是因為 (一半是真, 一半出於想像) 寧靜主義的危險。神師們勸熱心的教友專注於默想, 因為這比較安全和有實效; 默想不鼓勵幻想, 反而以德行訓練靈魂, 同時, 這也是一個很好的苦修的規則。沙倫納幾乎明顯地排斥其他的心靈祈禱的形式, 只推崇默想的價值, 他可說是順應時代的需要。當然, 他也注意到其他更高的形式和信仰的祈禱, 或從閱讀聖方濟沙雷的著作中, 對學習的默觀有所認識; 從聖德蘭的著作中, 知道感召的祈禱及其不同的層次。至於他對於這些較高的祈禱形式是否有經驗, 就不得而知了。¹²⁶

十九世紀英國的宗教復甦, 在牛津運動中達到高潮, 從某一個意義上說, 這可說是伯克和沙倫納撒下的種子, 此時開花結果。正如杜里奧達進 (Thureau-Dangin) 所說, 基督宗教變成了一個組織良好的社會所必須的平靜、平穩、冷靜的傳統儀式; 它好像沒有什麼超自然的色彩, 沒有任何虔誠或熱忱, 更遑論奧秘的氣氛。¹²⁷ 其實, 真正需要的, 是祈禱的生活, 這一點, 我們從聖公會翻譯及出版范耐龍、高羅、賴利民、聖方濟沙雷、司格布里等人著作, 以及聖依納爵的神操之事上可以証實。與此事有關的三個重要人物值得一提, 那就是: 費伯、紐曼和萬寧。當然還有其他的人, 例如韋民

(Wiseman)、于拉敦 (Ullathorne) 和希理 (Hedley) 等人對英國的宗教復甦的貢獻也不少，因篇幅所限，在此只好從略。¹²⁸

費伯 (F. W. Faber, 1814-1863)，是司祭祈禱會士，是英語世界知名的演講家，不過他的演講也不是典型的英語，因為他喜歡聖亞豐索力奎里的風格。不過，時至今日，費伯的作品，根本很少人提及，最大的原因是這些作品主要是為了它的某種風格，而不是為神學而寫的。作為他那個時代知名的辭藻華麗的演講家，費伯寫文章時自然也傾向於華麗的修辭，因此，他的作品混亂而多枝節。正如保利所說，「費伯的書充滿教義，但也充滿文字……講道者的費伯永遠不能脫離作者的費伯。他寫作時，就像在講話，而他滔滔不絕的長篇大論，好像永遠不受時間的限制似的。」¹²⁹

費伯所寫的八部書之中，有六部是關於基督徒的奧秘默想，以貝里魯學派（即強調人在天主、創造之前是虛無的，並強調基督的奧秘對於靈魂聖化的主要功能）為宗。其餘兩部是屬於靈修指南一類。¹³⁰ 他最好的兩部書是：*All for Jesus*（全為耶穌）及 *Growth in Holiness*（成聖）。他的靈修著作的主題可見於他的另一部書：*The Creator and the Creature*（創造者與受造物）。在書中，他說他的目的只在寫一本虔敬入門的小書。他說：「我們對於天主和對自己的全部責任，不外是承認我們是受造物這個事實。一切的宗教都建基於我們意識自己是受造物。」¹³¹ 因此，人第一項責任就是光榮天主，這應該從愛做起。「宗教之所以成為宗教，既不是由於它的教義美妙的特質，或是它的教條簡易可行，更不是由於它有超自然的力量協助，而是由於受造的個人對創造者的愛這個事實。」¹³²

接着，費伯在其他書中集中討論基督的奧秘，他認為這是基督徒的聖善的中心。

沒有耶穌，世界會是怎樣的呢？……一個沒有希望或幸福的世界，沒有愛或平安，過去是一個負擔，現在是疲累，將來是無形的恐怖……這就是那沒有耶穌的世界……此外，耶穌和我們內在的生命縮繫相聯。他對我們比血管裡的血更重要。我們知道我們不能沒有他；但我們不能想像到底是怎樣的不能沒有他。在生活中沒有任何情況是沒有耶穌的……但如果他是我們生命中這樣的不可或缺，我們在死亡時更不能沒有他。有誰在沒有他的情況下死去？¹³³

費伯清楚地說明，他不是為那些特選的靈魂寫靈修生活的神學；他和司祭祈禱會的會祖聖斐理伯耐里一樣，為指導普通基督徒而寫書。因此，費伯認為再也沒有以耶穌基督的奧秘作為中心點更好了。他的教導很樂觀，以致有人批評他簡化基督徒的生活，完全不顧及苦修和自我捨棄的需要。

在他兩部有關靈修指南的著作：「成聖」及「靈修談」(*Spiritual Conferences*) 裡，費伯表現他是對心理學有精僻的見解，對於多種不同的靈修生活，有精確的描述。他也和大部分的靈修學家一樣，把成全的道路，分成三個不同的階段：初學者的階段（“是一個美妙的時期，身在其中的人，多半要到離開了這個階段才能體會到它的妙處而更重視它”）；第二個階段是困苦和苦修的階段（“是一片無限荒蕪，充滿誘惑、掙扎和疲累，是一個工作和受苦的時期”）；最後的階段，是被選的靈魂，進入的階段（“是高度祈禱的境地，是勇敢的自我釘十字架，是神秘的考驗與超人性的割捨和赤貧的高峯。”）¹³⁴

費伯認為大部分虔誠的基督徒，是在漫長的第二階段的某一層面，他們通常就是在這個階段死去；他就是專為這個階段的靈魂而著述。

萬寧 (Henry Edward Manning, 1808-1892) 聖查理斯獻主會創辦人，在1875年被提名為樞機，是第一屆梵蒂岡大公會議的主腦人物之一。和牛津運動的其他人員一樣，他特別崇敬聖神，曾寫過兩本書專門討論聖神：*The Temporal Mission of the Holy Ghost*（聖神在世上的使命，1865）；*The Internal Mission of the Holy Ghost*（聖神的內在使命，1875）。有史以來，聖神臨在教會內，作為使它屹立不倒的基石，同樣，聖神臨在於正直的靈魂內，成為他們成聖的根源。

萬寧的其他重要的著作是：*The Glories of the Sacred Heart*（聖心的光榮，1876）及 *The Eternal Priesthood*（永恆的司祭職，1883）。有關司祭職的書流傳最廣，他也因此書而廣為世人所知。他有關司祭職的神學，是符合傳統而且正統的，在司祭靈修神學方面沒有什麼新意。不幸的是，萬寧指責修道人士武斷，教區司鐸不能達到高度的成全：他對教區司鐸一詞大作文章，挑起爭論，好像認為這名詞必然意指世俗的司鐸似的。除此之外，他的教導和紐曼的很接近，不過在文學風格上卻近於費伯。

紐曼 (John Henry Newman, 1807-1890) 首屈一指的護教者，雖然在生前已享有盛譽，不過要等到他死後，他的能力才能得到人們真正的賞識。嚴格地說，他不是一位靈修作者，對於苦修和奧秘的事也不是專家；不過，他的証道辭，也給我們留下了有價值的有關靈修生活的神學洞見。其實他有意編寫一本完全的、為虔敬用的書，可惜沒有成功。*Meditations and Devotions*（虔敬

與默想)是在他死後，由司祭祈禱會士尼威立 (W. P. Neville) 編輯並於1895年出版的。

甚至在他未皈依天主教，仍然是牛津運動的領袖時，紐曼已開始追求內修的生活，他自己是一個有深刻祈禱的人。十六歲時，他已有愛好獨處的傾向，他深信天主召叫他度獨身的生活。他也深信有一道內在的光在領導着他，這光會逐漸強大，最後會把天主的計劃啟示給他。他尋求真理的發人深省的故事，他皈依天主教，都證明他有真正內在的靈修生活，徹底順從天主的計劃，完全依賴天主助佑而生活。他說：

天主知道，爲我最大的幸福是什麼，但我不知道。什麼是好、是幸福是沒有一定標準的；適合這個人的，未必適合另一個。通往成全之道非常不同；每一個靈魂所需要的藥方也不一樣。天主以不同的方式領導我們；我們知道祂願意我們幸福，但我們自己卻既不知道自己的幸福是什麼，也不知道求取的方法……讓我們把自己完全交到祂手裡，儘管祂帶領我們走上一條奇異的道路，也絕不要恐慌……讓我們深信祂必領我們走上正途，深信祂必領我們達到我們最好的歸宿，儘管這可能不是我們認爲對我們或是對別人最好的歸宿。¹³⁵

即使在申述自己對天主完全的依賴，即使深信天主向他啟示了對他的計劃，但他仍然虛心地認爲「有許多人的本質比我好，天賦比我強，比我更少受罪的污染。然而，祢以不可思議的愛，選擇了我，把我收入祢的羊棧裡。」¹³⁶

靈修生活，對於紐曼來說不是理論或推理，而是一個振人心弦的真實和隱蔽的奧秘：

真正的基督徒意識到天主在他內的臨在，幾乎是近於支配性的。既然只有正直的人，才能擁有這份特權，那麼，也只有正直的人才對它有這份覺知……無論在什麼情況下，是喜是憂，是希望或恐懼，讓我們讓天主入主我們的心深處……讓我們宣認祂是我們內心每一個意念、每一份感情之主。讓我們把自己放在祂的領導和至高的指示下……這是聖人真實的生活。¹³⁷

天主的國從外在廣佈整個大地，因為它從內在支配我們，因為「它是在我們之內」，在它每一個成員的內心。旁觀者驚嘆；陌生人企圖分析它的動力；他們從人性方面設想種種理由，從自然方面尋求各種成因，因為他們不能明白，不能感受，更不願意相信，這其實是來自超自然的影响。¹³⁸

最後，紐曼也像所有的神學家一樣，認為一切以愛為首，但這是在天主之內找到自足的愛，是傾向默觀的活動。「愛是靈魂在默觀天主中，溫和、平靜和滿足地順從和依附天主；不只在一切事上以天主為先，同時以祂為喜樂，因為祂是天主，因為祂的誠命是好的。」¹³⁹

然而，這裡可同時容納瑪爾大和瑪利亞，因為「兩者都是各按其本性，光榮天主，無論是勞動或寧靜，只要兩方面都不是為他們自己，而是服從和不斷地服從天主的旨意所換取的代價。如果他們勞動，那是為了祂；如果他們崇敬，那也應該是出於對祂的愛。」¹⁴⁰

註：

1. 見 F. Florand, *Stages of Simplicity*, tr. Sr. M. Carina, B. Herder, St. Louis, Mo., 1967, pp. 9-10; T. Gannon and E. Traub, *The Desert and the City*, Toronto, 1969, pp. 227-228.
2. 參閱 J. Huyben, *Aux sources de la spiritualité; française du XVII^e s.*, in *Suppl Vie Spirit*, decembre 1930-mai 1931.
3. H. Bremond, *L'Histoire littéraire du sentiment religieux*, Vol. 3, Paris, 1921; J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1610)*, Paris, 1952; P. Cochois, *Bérulle et l'Ecole français*, Paris, 1963; J. Orcibal, *Le cardinal de Bérulle: evolution d'une spiritualité*, Paris, 1965.
4. A. Molien, "Bérulle", *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 1, pp. 1539-1581.
5. *Oeuvres complètes de Bérulle*, ed. J.P. Migne, Paris, 1856, p. 879. 抽象派不久就式微，因為他們太傾向狄尼修的思想，同時因為這一派的人物被指責傾向路德思想。1623年，抽象派實際上已完全從法國消失。
6. 參閱前引 A. Molien 文章，見於奧秘靈修，靈修學辭典，(Dict Spir Asc Myst) Vol. 1, pp. 1539-1581.
7. 見前引 *Oeuvres complètes de Bérulle*, pp. 1293-1294.
8. 參閱 P. Cochois, "Bérulle et le Pseudo-Denys," in *RevHistRel*, 1961, pp. 175-214; "Bérulle hierarque dionysien," in *RevAscMyst*, n. 147, 1961, pp. 314-353; n. 151, 1962, pp. 354-375.
9. 參閱 *Oeuvres complètes*, p. 880.
10. 參閱上引 pp. 159; 567; 1136; 1195; 1573-1579.
11. 他的作品在1623年以下列題目發表：*Discours de l'etat et grandeurs de Jésus, par l'union ineffable de la divinité avec l'humanité et de la dépendance et servitude qui lui est due, et à sa très sainte Mère, ensuite de cet état admirable*. 這部作品在1623年至1634年間重印了四次。
12. 參閱 *Oeuvres complètes*. pp. 181; 182-185.
13. 見 *Grandeurs de Jésus*, discourses 3 & 4.
14. 參閱 P. Henry, "La mystique trinitaire du bienheureux Jean Ruusbroec," in *Mélanges Lebreton*, 1952, Vol. 2, p. 340.
15. 參閱 *Grandeurs de Jésus*, 9. 4, 231.
16. 有些歷史家相信利基盧對貝魯里的仇恨，大部分的原因是由於他們的政見不同，而他與耶穌會士的衝突是因為司祭祈禱會的成功，似乎對他們構成威脅。

17. 1637年司祭祈禱會士基比夫 (Gibieuf) 編輯及出版貝魯里死後才發現的他的遺作：*Grandeurs de Marie*。另一位司祭祈禱會士、祈禱會第三屆總會長博高 (Francis Bourgoing) 於1644年編輯並出版了貝魯里的作品全集 (1657及1663年再版和三版)：*Les Oeuvres de l'éminentissime et révérendissime P. cardinal de Bérulle*, Paris, 1644.
18. P. Amelote, *La vie due P. Charles de Condren*, Paris, 1643.
19. 博高說貝魯里使教會的宗教精神、崇拜的禮儀和尊崇天主的精神復甦 (見 *Oeuvres*, 序, pp. 102-103)。
20. 參閱 *Oeuvres*, p.350.
21. 同上, pp. 1052-1053.
22. 同上, pp. 998; 1022; 1050; 1362.
23. 參閱 Molién, “Bérulle” in *DictSpirAscMyst*, Vol. 1, p. 1554.
24. H. Bremond, 前引 Vol. 3, pp. 490-491.
25. 見 D. Amelote, *La vie du P. Ch. de Condren*, Paris, 1643, 2 vols.; *Lettres du P. Ch. de Condren*, ed. P. Auvrey, and A. Jouffrey, Paris, 1643.
26. 有關康迪安的教導, 見 P. Pourrat 著 *Christian Spirituality*, Vol. 3, pp. 350-352; 371-377。康迪安的仰慕和追隨者施格諾 (Claude Séguenot, 1596-1676) 在一篇有關祈禱的論文 (*Conduite d'oraison pour les âmes*, 1634) 中, 強烈地反對祈禱方法, 因為他認為祈禱是在靈魂中心而不在官能中出現的, 是屬於天主所為多於人為。他也攻擊宗教生活, 說修道的誓願對於基督徒的成全和洗禮誓願, 沒有什麼作用。正直的人並不生活在法律之下; 因此, 他不必藉誓願把自己縛於法律下。
27. 參閱 *Oeuvres complètes de M. Olier*, ed. Bretonvilliers, Paris, 1856; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne ou Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, Vol. 1, Paris, 1900; P. Pourrat, *Jean-Jacques Olier*, Paris, 1932.
28. *Journée chrétienne* (1655); *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* (1656); *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* (1657); *Traité des saints ordres* (1675).
29. 參閱 E. Faillon, *Vie de M. Olier*, Paris, 1873, Vol. 2, p. 209.
30. 奧利亞也提倡耶穌聖心敬禮; 參閱前引 P. Pourrat, Vol. 3, pp. 396-398.
31. 耶穌聖心敬禮可以追溯到十三世紀聖郭德和聖麥琪蒂的時代, 不過聖若望尤德是這個虔敬的禮儀最成功的推動者。聖心第一次顯現給聖瑪加利大是在1673年12月27日。

32. 參閱 *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* (1637). 有關若望尤德生平的資料，參閱 E. Georges, *St. Jean Eudes*, Paris, 1925; D. Sargent, *Their Hearts be Praised: The Life of St. John Eudes*, New York, N.Y. 1949; P. Hérain, *St. John Eudes: A Spiritual Portrait*, tr. R. Hauser, Westminster, Md., 1960.
33. 若望尤德著：*Le Coeur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*，在1681年若望尤德逝世後出版。英文譯本見於：W.E. Myatt and P.J. Skinner, *Selected Works*, New York, N.Y. 1946-1948. *The Oeuvres complètes* 於1905至1909年間在巴黎分六冊印行。
34. 參閱 P. Pourrat, *Christian Spirituality*, Vol. 4, pp. 1-288; R.A. Knox, *Enthusiasm*, Oxford, 1950; L. Cognet, *Spiritualité moderne*; Paris, 1966.
35. 參閱 M.J. Orcibal, *Saint-Cyran et le jansénisme*, Paris, 1961.
36. 貝吾師的理論在1567年被教宗比約五世及1579年被教宗國瑞十三禁止。
37. 參閱 L. Lessius, *Thèses théologiques* (1585); *Leonardi Lessii opuscula*, Antwerp, 1613. 聖方濟沙雷接受了李斯悟的理論，並在他的論文：*Treatise on the Love of God* (Part 3, Chap. 5) 中採用了他的論點。
38. 參閱 St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 23, art. 1-8.
39. 例如基比夫 (Gibieuf)，他本來是毛利納的追隨者，後加入司祭祈禱會，並遵從貝魯里所傳的奧思定和多瑪斯的教義，後來更寫了一本書駁斥毛利納思想。參閱 H. Bremond, Vol. 4, p. 28.
40. 參閱前引 P. Pourrat Vol. 4, p. 12.
41. 有關楊森主義，詳見前引 P. Pourrat, Vol. 4, pp. 1-33; 另見前引 H. Bremond, Vol. 4; Abercrombie, *The Origins of Jansenism*; 前引 L. Cognet, pp. 453-495; M.J. Orcibal, *Les origines du Jansenisme; Sainte-Cyran et le jansenisme*, Paris, 1961.
42. 參閱前引 P. Pourrat, Vol. 4, p. 13. 艾努是皇室港的安琪列 (Mère Angélique) 的兄弟，曾著書反對常領聖體。楊森的著作“奧思定”在1640年在魯汶出現。參閱 J. Carreyre, “Jansenisme” in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. 8, cols. 318-529.
43. 聖一西藍認為停止每天奉獻感恩祭是來自天主的靈感，他說：“現在，既然天主把我從這聖事領出來，我可從聖經上的任何語句，找到安慰和滋養；我從經驗學到的真理就是我們的主在福音裡說過的話，人不只靠麵包生活（這甚至可應用到聖體的麵餅），但靠從天主口中說出來的話。”參閱 *Rech. RechScRel*, 1913, p. 373.

44. 參閱前引 H. Bremond, Vol. 4; R.A. Knox, 前引 pp. 192-196.
45. R.A. Knox, 前引 pp. 212-213.
46. 皇室港本是熙篤會的一間女修院，是安琪列和她妹妹艾麗斯世襲的產業，她在此開始革新宗教生活。楊森主義透過她與聖一西藍的聯繫而引進修院。聖一西藍繼哲默之後成為她的神師。一七〇九年皇室港的修院被夷為平地。參閱前引 R.A. Knox, pp. 177-182.
47. “如果利基盧爲了唸玫瑰經的事而引起爭論時監禁了聖一西藍，根本就沒有楊森主義的發生”（見前引 R.A. Knox, p. 185）。利基盧最後採取行動時，楊森主義已經坐大，監禁聖一西藍反而使他在他的追隨者眼中成了英雄。
48. 耶穌會士反對楊森主義，其中有兩個事實應該注意：他們對抗楊森主義時，並不是在實力很強的狀態，因為他們剛剛在法國復起不久；也許他們想向安琪列家族報復更甚於打擊楊森主義過激的理論。參閱前引 R.A. Knox, pp. 183-188.
49. 反對楊森主義通諭的人之中有執事：巴黎的方濟，他在一七二七年逝世，葬於聖麥特墳場。根據傳說，楊森主義者曾在他的墓前經驗到痙攣這種假的奧秘和靈秘的現象。墳場在一七三二年被政府關閉。參閱 A. Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*; 前引 R.A. Knox, pp. 373-388.
50. 見前引 R.A. Knox, p. 234。有關寧靜主義的詳細研究，見前引 R.A. Knox pp. 231-355; 又參閱前引 P. Pourrat, Vol. 4, pp. 101-260; “Quietisme” in *Dictionnaire de Théologie Catholique*; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, Vol. 4.
51. 參閱前引 P. Pourrat, Vol. 4, pp. 103-175; 及前引 R.A. Knox, pp. 231-259.
52. 見前引 R.A. Knox, p. 240.
53. 參閱 F. Guilleré, *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes*, Nantes, 1668.
54. 參閱 J.J. Surin, *Dialogues spirituels ou la perfection chrétienne est expliqué pour toutes sortes de personnes*, 2 vols, Avignon, 1829.
55. *Cartilla* 一書的意大利文譯本及法科尼的兩封有關靈修指導的信，一六八八年被列入教會禁書的書目內。
56. 參閱前引 R.A. Knox, p. 244.
57. 此書的全名於一六七五年在羅馬發表，那是：*Guia espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*. 此書於同一年以意大利文出版，並於一六八五年以英文出版。
58. 參閱 P. Dudon, *Le quietisme espagnol: Michel Molinos*,

- Paris, 1921. 這也是研究莫理納思想最具權威的著作。白魯奇樞機 (Cardinal Petrucci) 反駁施尼里，為莫理納辯護，但不久，白樞機作品也被列入禁書目之內，並由教宗亞歷山大十八世撤除他的牧職。
59. 參閱前引 P. Pourrat, Vol. 4, pp. 164-165. 判罪的文書：*Coelestis Pastor* 並沒有提及“靈修指南”。六十八條被禁的命題是取自莫理納的書信或他供詞中的論點。
 60. 參閱前引 R.A. Knox, p. 304.
 61. 同上，pp. 304-311。
 62. “似乎他曾教人，如果靈魂達到一個很高的祈禱的境界時受誘惑，去作了最污穢最褻聖的行爲，他們也不應該放下他們的祈禱去抵抗誘惑；魔鬼得到准許去羞辱他們。如果已經做出了這些行爲，也不應把它們與罪混爲一談……莫理納承認，在最後的二十二年間，他自己完全忽略告罪聖事。”見前引 R.A. Knox, pp. 313-314。
 63. 見前引 R.A. Knox pp. 322-324; P. Pourrat, Vol. 4, pp. 179; 192.
 64. 她的著作於1789至1791年間在勞山尼出版。其中她對於聖經的評注佔了二十冊。她最著名的著作是：*L'explication du Cantique des Cantiques; Moyen court et très facile de faire oraison; Les torrents spirituels; Vie de Mme. Guyon.*
 65. 保利說，居安夫人在嬰兒期間，曾不間斷地犯病，在她的童年期間，也常突然犯上奇怪的疾病。參閱前引 P. Pourrat, Vol. 4, pp. 185-186; 188-192.
 66. 參閱前引 P. Pourrat, Vol. 4, p. 200, 注 18.
 67. 參閱前引 P. Pourrat, Vol. 4, p. 198. 1695年十二月居安夫人被指責不守信，她被監禁於溫西尼。從1696年十月至1698年六月，她被安置在華基格的一間修院裡。1702年直至1717年，她逝世爲止，她退休，居住在波理斯。
 68. 有關范耐龍的詳情，見 G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, 1938; *Oeuvres de Fénelon*, Versailles, 1820.
 69. 參閱 M. Masson. *Fénelon et Mme. Guyon*, p. 114.
 70. 參閱前引 P. Pourrat, Vol. 4, p. 208.
 71. 諾士對於這件事有不同的說法，不過我們採取保利的資料。參閱前引 R.A. Knox 342-343; 見前引 P. Pourrat, Vol. 4, pp. 216-217.
 72. 參閱前引 R.A. Knox, pp. 334-336; 343; L. Cognet, *Post-Reformation Spirituality*, New York, N.Y., 1959, pp. 130-133.
 73. 關於薄士奎與范耐龍的對抗，以及最後的判罪，詳情參閱前引 R.A. Knox, pp. 344-352; 前引 Cognet, pp. 132-136; H. Bremond, *History of Religious Thought in France*, London — New York, 1929-1937, 3 vols.

74. 有關以上四點的評語，可參閱前引 P. Pourrat, Vol. 4, pp. 219-227.
75. 見前引 P. Pourrat 引述，Vol. 4, p. 226.
76. 參閱前引 L. Cognet, p. 136. 關於范耐龍的教導以及薄士奎對於默觀祈禱和不抵抗的境界的觀點。詳見前引 P. Pourrat, Vol. 4, pp. 227-232.
77. 耶穌會士卡沙德 (John de Caussade, +1751) 是：*Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de Bossuet, Perpignan, 1741* 及 *Abandonment to Divine Providence*, tr. H. Ramière, 1867, 兩書的作者。本篤會士舒藍 (D. Schram) 的著作是：*Institutiones theologiae mysticae*, 1720, 教區司鐸依默利 (James Emery) 於1775年出版聖德蘭亞維拉著作濃縮本。
78. 方濟小會士亞里安 (John Baptist Avrillon, +1729) 是一位多產作家，經常寫有關天主之愛及神學德行的書籍。耶穌會士朱德 (Claude Judde, +1735) 遵從賴利民 (Louis Lallemant) 宣揚聖神的溫良。另一位耶穌會士歌樂錫 (John Croiset, +1738)，寫了一系列禮儀用的默想，題為 *Année chrétienne*，開了基里格 (Dom Guéranger) 著作的先聲。以上這些作者的教導，基本上也屬於貝魯里派的。
79. 參閱前引 H. Bremond, Vol. 7; F. Dainville, *Naissance de l'humanisme moderne*, Paris, 1940。
80. 英文版是 *The Spiritual Doctrine of Father Louis Lallemant*, ed. A.C. McDougall, Westminster, Md., 1946. 有關賴利民的生平，參閱 J. Jiménez, "Précisions biographiques sur le Père Louis Lallemant," in *Archivum Historicum Societatis Jesu*, Vol. 33., 1964, pp. 269-332; A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, 3 vols., Paris, 1927-1929.
81. 參閱 P. Dudon, "Les Leçons d'oraison du P. Lallemant ont-elles blâmées par ses superieurs?" in *RevAscMyst*, Vol. 11, 1930, pp. 396-406.
82. 參閱前引 P. Pourrat, Vol. 4, pp. 46-61.
83. 參閱 *The Spiritual Doctrine of Father Louis Lallemant*, ed., A.C. McDougall; A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*.
84. Philip of the Holy Trinity, *Summa theologiae mysticae*, Paris, 1874, Vol. 2, pp. 45-46.
85. 英文版見 R. Murphy and J. Thornton, tr., *The Cross of Jesus*, 2 vols, B. Herder, St. Louis, Mo., 1959.
86. F. Florand, *Stages of Simplicity*, tr. M. Carina, B. Herder, St. Louis, Mo., 1967.

87. *Theologiae mentis et cordis, seu speculationes universae doctrinae sacrae*, Lyon, 1668-1669.
88. 這種理論，基本上與西班牙道明會士華高尼亞 (Thomas Vallgornera) 的見解一樣。華的學說見於他的著作：*Mystica theologia D. Thomae utriusque theologiae Scholasticae et mysticae principis*, Barcelona, 1662. 似乎在神學方面，華相當依賴加爾默羅會士聖三的斐理伯 (*Summa theologiae mysticae*).
89. A. Piny, *L'oraison du coeur ou la manière de faire oraison parmi les distractions les plus crucifiantes de l'esprit*, Paris, 1683; *État du pur amour*, Lyon, 1676; *La clef du pur amour*, 1682; *Le plus parfait*, 1683; *Retraite sur le pur amour*, 1684.
90. 有關方濟會士作者的名單，參閱 Ubald of Alençon, *Études franciscaines*, 1927.
91. *Explication de la methode d'oraison*, 1739.
92. 參閱 G. Lercaro, *Methods of Mental Prayer*, Newman, Westminster, Md., 1957.
93. 參閱 *Caractères de la vraie dévotion*, Paris, 1788.
94. 參閱 *L'interieur de Jésus et de Marie*, 2 vols., Paris, 1815, p. 13.
95. 參閱 *True Devotion to the Blessed Virgin Mary*, tr. F. W. Faber, Bay Shore, New York, N.Y., 1950, pp. 89; 181-182.
96. 參閱前引 pp. 228-229.
97. 參閱前引 P. Pourrat, Vol. 4, pp. 345-347.
98. 教宗本篤十四世類似的著作：*De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734), 是許多世紀以來標準的參考書。
99. 參閱前引 P. Pourrat, Vol. 4, pp. 351-352.
100. 釋加美利所劃分的奧秘祈禱的階段，聖德蘭及其他的人都有提及，她稱為附屬的現象而不當作祈禱各種不同的階段看。
101. 聖亞豐索寫了超過一百本書和短文，和大約二千份手稿。在他生時，他的著作已經印行超過四百版，自他死後，他的著作已經翻印了約四千版。他的著作已譯成六十一種文字。
102. 參閱 *The Holy Eucharist*, Brooklyn, New York, N.Y., 1934, p. 229.
103. 參閱前引 p. 263.
104. 參閱 *The Way of Salvation and of Perfection*, Brooklyn, New York, N.Y., 1934, pp. 428ff; *The Holy Eucharist*, pp. 392ff., 406-407.
105. 參閱 *The Great Means of Salvation and Perfection*, p. 26.
106. 參閱前引 P. Pourrat, Vol. 4, pp. 383-384.
107. 參閱 *Praxis Confessarii*, Chap. 9.

108. 參閱上引。有關亞豐索靈修和他的平生的詳情，參閱 G. Cacciatore, “La spiritualità di S. Alfonso de’ Liguori,” in *Le scuole cattoliche di spiritualità*, Milan, 2nd ed., 1949; R. M. Fernández, *Espiritualidad redentorista*, Madrid, 1959; G. Liéven, “Alphons de Liguori,” in *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 1, col. 357-389, R. Telleria, *San Alfonso Maria de Liguorio*, 2 vols., Madrid, 1950.
109. 聖何夫包爾把贖主會引進波蘭和奧地利。薛利則華是不少重要的靈修著作的作者，其中有：*The Gift of Oneself*, tr. Carmelite nuns of Bettendorf, Iowa, (1934) and *Les principes de la vie spirituelle* (Brussels 1922).
110. 史賓納 (Philip James Spener, 1635-1705) 精研滄略的學說，深受其影响。參閱 P. Grünberg, *Philipp Jacob Spener*, 3 Vols., Göttingen, 1893-1906; J. T. McNeill, *Modern Christian Movements*, Philadelphia, Penn., 1954.
111. A. Dru, *The Contribution of German Catholicism*, New York, N.Y., 1963, pp. 17-24, 及其他。
112. 由 F. Marison 譯成英文，書名是：天主之城 (*The City of God*), 3 vols., Hammond, Ind., 1915.
113. *Secta Pietistarum dissecta gladio verbi dei*, Cologne, 1714.
114. *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulae tutaee*, Augsburg, 1744.
115. *Institutiones theologiae mysticae*, Augsburg, 1774.
116. 謝勒在慕尼黑讀完中學後便加入耶穌會，但在他完成初學的訓練以前，耶穌會受壓縮 (1773)。1775年晉升司鐸，曾任多間學校神學教授，直到1829年被任命為列迪本主教為止。他曾被譽為德國的聖方濟沙雷和范耐龍。
117. R. Geiselman, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche*, Stuttgart, 1952, p. 248.
118. A. Dru, 前引 p. 62.
119. A. Dru, 前引 p. 65.
120. 參閱前引 P. Pourrat, Vol. 4, pp. 416-417; A. Dru, 前引 pp. 65-72.
121. 白丹奴聲稱，天主特別召選了艾瑪麗琪做一項特別的啟示工作，而他就是被指定為她的秘書。不過，根據負責艾瑪麗琪的列品工作的奧思定會士丘夫納的研究結果，白丹奴誤傳異像中的言論，並加上了他自己的見解。參閱 T. Wegener, *Emmerich und C. Brentano*, Dülman, 1900; W. Hämpfner, *Klemens Brentano Glauwürdigkeit in seinem Emmerich-Aufzeichnungen*, Wurzburg, 1923.
122. H. Thurston 在 *The Month* (1921-1925) 上發表了一系列爭論艾瑪麗琪的文章。

123. 參閱前引 P. Pourrat, Vol. 4, pp. 436-437.
124. *Sancta Sophia*, ed S. Cressy, New York, N.Y., 1857; *Holy Wisdom*, ed. G. Sitwell, London, 1964. 更詳細的資料，見：*The Confessions of Venerable Father Augustine Baker*, ed. P.J. McCann, London, 1922; P. Salvin & S. Cressy, *The Life of Father Augustine Baker*, ed. P.J. McCann, London, 1933; D. Knowles, *The English Mystical Tradition*, New York, N.Y., 1961.
125. 參閱 L. Sheppard, *Spiritual Writers in Modern Times*, New York, N.Y., 1967, pp. 27-28.
126. R. Cartmell “Richard Challoner” in *English Spiritual Writers*, ed. C. Davis, London, 1961, p. 121. 更詳細的資料，可參閱 M. Trappes-Lomax, *Bishop Challoner*, New York, N.Y., 1936; D. Matthew, *Catholicism in England*, 2nd ed., New York, N.Y., 1950; E.I. Watkin, *Roman Catholicism in England*, New York, N.Y., 1957.
127. 參閱 P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, Paris, 1899, Vol. 1, p. 4.
128. 韋民樞機 (Cardinal Wiseman, 1802-1865)，最初為威斯敏斯特總主教，是著名的小說 *Fabiola* (1854) 的作者。干拉敦 (William Bernard Ullathorne, 1806-1889)，本篤會士，後做了伯明翰首任主教。他的著作有：*The Endowments of Man* (1880), *The Groundwork of the Christian Virtues* (1882), *Christian Patience* (1886)，以及一部收集了他的書信的自傳 (1891-1892)。希理 (Cuthbert Hedley, 1837-1915)，是安邦弗的本篤會士，寫過不少有關聖體、司鐸職及避靜的論文。
129. 參閱前引 P. Pourrat, Vol. 4, pp. 451-452.
130. 有關靈修的書是：*All for Jesus* (1853); *The Blessed Sacrament* (1855); *The Creator and the Creature* (1858); *The Foot of the Cross* (1858); *The Precious Blood* (1860); *Bethlehem* (1860)。有關靈修指南的書有：*Growth in Holiness* (1854) 及 *Spiritual Conferences* (1859)。費伯也編寫了 *Notes on Doctrinal Subjects* (1866)，譯了賴利民的 *Spiritual Doctrine* (1853) 及出版了多本分量較輕的書。
131. 參閱 *The Creator and the Creature*, 15 ed., Baltimore, Md., 1857, Book 1, Chap. 1.
132. 參閱同上，Book 3, Chap. 4.
133. *Growth in Holiness*, p. 27; *Spiritual Conferences*, p. 6.
134. *Growth in Holiness*, Newman, Westminster, Md., 1950, p. 27.
135. *Meditations and Devotions*, ed. H. Tristram, London, 1953.
136. 同上，p. 312.
137. 參閱 *Parochial and Plain Sermons*, Vol. 5, p. 225.

138. *Sermons Preached on Various Occasions*, ed. H. Tristram, 1900, n. 4.
139. *Parochial and Plain Sermons*, Vol. 3, p. 321.
140. 參閱同上，Vol. 5, pp. 10-11. 紐曼樞機著作與証道辭共印成標準版42冊（1868-1913）。對於紐曼的研究很容易找到，其中特別完全的首推 C. Stephen Dessain 的研究。

10. 二十世紀的靈修

如果要問那一個國家對二十世紀的靈修貢獻最大的話，答案就是法國。的確，我們可以說，直到梵二以前，幾乎在教會生活的各方面——禮儀、釋經、神學、哲學、傳教工作和靈修——都從法國的專家和領袖，取得動力和方向。甚至羅馬教廷的官員，有時也受到法國神學家和教會負責人的激勵，進行革新和調適的工作。

孔格曾中肯地說過：「天主在原子時代的開始，燃燒起來的火把，就是德蘭里修和嘉祿富高。」當然還有其他的光體，不只可以作為基督徒成聖的典範，同時也是與靈修生活有關的各方面的專家。不過，最值得注意的是，在一個高度活躍和科技爆炸的時代，聖神竟然興起兩個印証默觀生活的效用與力量的証人。

聖德蘭里修

繼聖德蘭亞維拉和聖十字若望之後，聖德蘭里修 (St. Thérèse of Lisieux) 是加爾默羅靈修的第三顆明星，她對於二十世紀的震撼力是非筆墨所能形容的。如果我們考慮到她少年的時代，是在馬丁家庭的小圈子裡，受着慈父和姐姐們的保護之下度過，而她短暫的餘生，又是在里修的加爾默羅隱修院內隱修的話，更覺得她的影响力驚人。

德蘭是馬丁家裡九個孩子（其中有四個夭折）中最小的那個。四個女兒加入了里修的加爾默羅隱修院，第五個入了往見會。德蘭很年輕時已知道自己有入隱修院的聖召，但當她正式向加爾默羅隱修會申請入會時，院長以她年幼為理由而拒絕了她。德蘭甚至和她父親遠赴

羅馬和西林，尋求教宗良十三的特准。最後，終於在1888年4月9日，她正式加入加爾默羅隱修會，並於1890年9月8日宣發修道誓願。

1894年，艾棣思院長姆姆、德蘭的親姐姐，要她寫童年的回憶。這是德蘭的自傳：一個靈魂的故事 (*Story of a Soul*)¹ 的開始。1895年，耶穌聖嬰和聖容德蘭修女（她成為加爾默羅修女的全名）正式奉獻給天主作為一個犧牲品的靈魂。第二年，她完成了她自傳的第一部分，同年她開始咯血。不過在另一位親姐姐貞納慧修女的督促下，她仍然開始撰寫自傳的第二部分。1897年6月，德蘭被送入醫院，她在醫院內完成了自傳，8月19日，她領受了臨終聖體，延至1897年9月30日終於與世長辭。

第二年9月30日，她的自傳以 *L'Histoire d'une âme* 為題出版了，隨即成為當時流傳最廣的一本書。1925年教宗比約十一世冊封德蘭為聖人；1927年教廷宣佈她和聖方濟薩威，同為傳教主保；1944年，教宗比約十二宣佈聖德蘭和聖女貞德，² 同為法國主保。

儘管她的聖召是過默觀的生活，但聖德蘭卻是無數「卑微的靈魂」（她稱他們為 *petites âmes*）的典範，他們表面看來，從沒有得到任何異常的恩賜，也沒有任何高超的與天主奧秘地共融的經驗。因此，聖德蘭強調個人忠於自己日常生活中的責任，指出以愛作為一切的動力的重要性和培養對天父依恃的信賴。³ 據此，教宗比約十一宣稱，德蘭的靈修方式是「表達福音的基本教導的方式」。聖德蘭自己說：「除了愛，我從來沒有奉獻給天主任何東西，而祂要付還給我的，也只是愛而已。」⁴

從她自己所寫的書看來，她也不曾做過些什麼特殊的補贖或克苦，雖然她所忍受的痛苦與她所遵守的加爾

默羅隱修院的會規，已經是夠嚴厲的長期苦修了。我們也不能在她的生活中找到聖徒傳中常見的那些特殊神恩或異常的現象，只有一次，聖德蘭在自傳裡說，1882年她患了很奇怪的重病，由於童貞聖母的干預，她得到痊癒；⁵另外就是她進了隱修院之後，她經驗到奧秘的、火熱的愛：

我正開始拜苦路，忽然間，我被一陣突如其來的、對天主非常強烈的愛攫取，我不能解釋這種愛，只能說我好像整個人突然被投入火裡。在那同一的時候，我所感受到的，是怎樣的熾熱，又是怎樣的甜蜜啊！我被愛之火燃燒着，我覺得再過一分鐘、一秒鐘，我就受不住了，就受不住這熱力而死去了。那時我了解聖人說過，他們經驗到的這種情況是什麼一回事。在我來說，我只經驗過一次，而且是短短的一瞬間，之後馬上就回到我慣常的平淡和枯燥裡了。⁶

聖德蘭也提到十四歲那年，當她把自己奉獻給「仁慈的愛」後，她經驗到這種愛的火燄。聖十字若望曾在他的著作：*The Living Flame of Love*（愛火跳躍）修訂版第二節中解釋這種經驗。

聖德蘭里修是真正的愛的使徒，而且是神學格言：「不是工作而是愛使人成聖」最佳的証人。因為她對天父這份赤子的愛與信賴，她能實踐絕對捨棄自己而順從天主的旨意，能全心全意實現她作為一個犧牲品的靈魂這個聖召。避免渴求任何甚至所有特殊的恩賜，她實踐的只是絕對忠於日常的職務，她鼓勵所有卑微的靈魂，給他們帶來希望，使他們能透過異常地忠於平凡的職守而追隨基督。

聖三的依麗莎

生於1880年法國的布爾喬的依麗莎卡茲 (Elizabeth Catez)，1901年加入得申的加爾默羅隱修院，1906年逝世。《Souvenirs》(紀念)一書包括聖三的依麗莎的自傳和她部分作品，出版後立刻在法國取得空前的成功。教會內許多權威人士對她精湛的教導，非常讚嘆。這些人之中有：梅西爾樞機 (Cardinal Mercier)、厄力圖 (John G. Arinterro)、格里高 (R. Garrigou-Lagrange)、斐力潘 (M.M. Philipon) 等。和聖德蘭里修一樣，她由於勤讀聖十字若望的著作，在教義上深受他的影响，除此之外，她也常默想聖保祿的書信。

厄力圖在1927年寫給得申的加爾默羅修會的一封信中說：「我最敬佩這位天主的僕人，對基督徒生活的奧秘，有如此湛深的理解，她能深切掌握我們在基督內的合作、我們對他的使命持久的責任，和天主聖三居住在我們內心的奧義……由於她能參透保祿所講的這些奧義，她能忠實地解釋他那些深奧的書信一些崇高的道理。」

格里高對於聖三的依麗莎有以下的觀感：

靈魂被提升到最高的境界時，只須深切地實踐我們信仰中的一項真理……天主的忠僕、聖三的依麗莎，就是這些蒙受光照、堅毅地持守着一項偉大的真理的靈魂之一。這真理既是最簡樸，又是最重要的，是在平凡的生活中，尋求與天主最深切的共融。天主聖三居住在她靈魂深處的奧秘，就是她內修生活的全部真理。⁷

依麗莎在十四歲那年私下發了守貞的誓願，但當她的母親不准她進加爾默羅隱修院後，她在她的社交圈子裡，

非常活躍。在夏天的假期裡，常到各處旅行。不過，儘管投身於這許多活動之中，依麗莎仍然非常渴望加爾默羅的隱修生活，她的朋友都很奇怪，在許可的情況下，她竟然可以這樣深切地沉緬於忘我的祈禱之中。在這期間，她最大的挑戰就是如何控制她火爆的脾氣，因此她鍛鍊自己即時完全服從她的母親。她在這個時候開始閱讀聖德蘭亞維拉的「全德之路」，並能分辨她所經驗到的某些神聖的接觸。就是在這個時候，她認識道明會士威里 (Iréné Vallée)。威里經常向得申的加爾默羅修女講道，依麗莎向他請教關於自己的靈修經驗的問題，威里對她解釋聖三藉恩寵居住在靈魂之內的教義。依麗莎即時發現她自己的靈修生活的奧秘，從此以後，聖三居住在她靈魂之內，變成了她內修生活的基礎。

依麗莎於1901年進入加爾默羅隱修會，但她沒等到發終生願就已去世。在1904年她寫成了崇敬天主聖三的禱文：

我的天主，我朝拜的至聖聖三！助我達於完全忘我的境界，讓我深藏於祢內，一如我的靈魂已進入永恆一般安寧、無波亦無動。但願無事干擾我的安寧，無物驅逐我離開祢，我不變的主！但願我每一分一秒，更深入祢的奧秘之內。

請賜我靈魂平安！使它成為祢的天堂，祢珍惜的居所，祢憇息的家園。讓我永不離開祢，把我留在祢身邊，讓我溶入祢之內，在活的信仰下，崇拜祢，完全投入祢創造的行動內！

基督吾愛，被犧牲，被釘的愛，我願成為祢聖心的新娘，我願把光榮披在祢身上，我願永遠摯愛祢……甚至為這愛而死。我自知軟弱，但

求祢把我包裹，但願祢使我靈與祢的一舉一動等同。把我藏在祢之內，完全佔據我；以祢取代我，好使我的生命，變成透射祢的光。進入我靈魂之內，作為我的愛慕者、復修者和拯救者！

永恆的聖言，我的天主之言！我願終生聆聽祢，我願時時順從祢，時時向祢學習。在黑暗中、困乏中、無助中，讓我熱切渴求祢留在我身邊，讓我躲藏在祢閃亮的光芒之下。我摯愛的星星！保持我，不要讓我從祢的光輝下流失！

燃燒的火，愛之神！請降於我內，在我內再造成了血肉的聖言；好使我成為他另一個人性，好使他在此翻新他的奧秘！

我的聖父，請垂視祢卑微的受造物，庇蔭她，扶持她，猶如祢鍾愛之子、我的主。

我的聖三，我的一切，我的福佑，永恆的孤絕，無限的廣闊，讓我在此鍾愛自己、讓我成為祢的獵物。埋在我內，好像我也埋在祢內一樣，直到我離世，永遠在祢的光輝下，默觀祢無垠的偉大！⁸

在1906年四旬期間，依麗莎修女被送入醫院，她至死嚴守隱修院的全部會規。經醫生診斷，証實她已罹不治之疾後，長上准許她做最後的避靜，準備走上永生之旅程。她在這期間完成了 *Last Retreat of Laudem Gloriam*（*Laudem Gloriam* 是她為自己取的名字），此外還有兩篇文章是出自她的手筆，即1906年夏天所寫的 *Heaven On Earth*（地上的天堂），及臨死前幾星期她給摯友瑪

哲烈蒂寫的一封長信：*Last Spiritual Counsels*（最後的靈修輔導）。⁹

依麗莎修女臨終前幾天，用顫抖的手給其中一位修女寫下最後的遺言：「似乎我在天堂的使命是吸引靈魂，幫助他們走出自己，以最單純、最誠摯的愛的行動，奔赴天主，並把他們保留在最深的孤寂中，好使天主把自己印在他們之內，在祂內轉化他們。」

1984年11月25日，教宗若望保祿二世列依麗莎修女為真福品。

嘉祿富高

嘉祿富高 (Charles de Foucauld) 於1858年生於斯特拉斯堡，五歲成為孤兒，嘉祿富高度過一個淒苦的童年，二十三歲加入軍隊，之後，從1883至1884年，他有系統地探勘摩洛哥，為此，他曾得到法國政府頒發特別獎狀。1886年從無神論歸依天主後，嘉祿曾考慮入修院度修道生活。到聖地朝聖之後，他在法國加入熙篤會，但六個月之後，他要求轉到敘利亞的熙篤會院，他就在此，在1892年宣發終生誓願。

熙篤會的生活不能滿足嘉祿富高的要求，因為他要創立他自己的修會，在會裡他不要有頌經隱修士和庶務修士之分，沒有頌經日課，每個修士都必須以勞力維持自己的生活。他離開熙篤會前往巴勒斯坦，在此他在貧窮佳蘭會找到一份苦力的工作，並長時間日夜默禱。不久，他重返巴黎，並在此，在1901年晉升司鐸。之後，他到非洲，決心以隱居的生活和不斷的祈禱及補贖，歸化阿拉伯人。

穿着亞拉伯人的服裝，住在一間小屋裡，嘉祿度過無數痛苦的黑夜和自我棄絕的日子。他的靈修以崇敬天

主聖三爲中心，他慶幸自己能放棄一切，返樸歸真，能單純地唯以天主爲念，能真正意識到天主就是天主。這位偉大的撒哈拉使徒在1916年被阿拉伯人謀殺。

嘉祿富高的隱居生活在二十世紀結實纍纍。耶穌小兄弟會和耶穌聖心小姐妹會在1933年成立，立刻在全世界蓬勃發展。1939年另一個由富高所啟發的修會也成立了，那就是耶穌小姐妹會。她們的宗旨是在非基督徒和被遺棄的羣衆之中傳福音。最後，還有不少兄弟會是崇尚嘉祿兄弟精神的。嘉祿富高對於耶穌小兄弟的精神和使命的理想是這樣的：

聖心的小兄弟有一個特殊的召喚，首先是模仿我們的主耶穌基督在納匝肋的隱居生活；第二是生活在傳教國家裡，不斷地朝拜明供的聖體……把祭台和聖體櫃帶到沒有信仰的民族之間，他們以靜默聖化這些民族，就像耶穌曾在納匝肋以靜默聖化世界三十年……不錯，我們並不藉着宣講福音而參與光榮天主、和我們的主拯救靈魂的工作；但我們的救靈工作是有效地把耶穌在聖體內的臨在、在神聖的犧牲中奉獻的耶穌、福音的德行和我們盡力實踐的基督內心的愛，帶給人們。我們並沒有從天主那裡得到管理聖言的召喚；所以我們以靜默祝福和傳道。¹⁰

富高在他在法國創辦的祈禱協會的 *Directory*（手冊）中說，他和他的追隨者專門從事歸化「傳教國家內那些精神上最貧乏、最傷殘、最盲目和無信仰的民族；歸化那些不知道喜訊、沒有聖體櫃或司鐸的人們和那些最被人遺棄的靈魂；那些病重的、真正迷失的羊羣。」¹¹ 嘉祿富高創導的傳福音工作，其實就是，在他希望帶到基督身

邊的人們之中臨在。他開創一種新的默觀生活方式，這是在俗世之內度的默觀生活，以靜默作為影響的工具，以臨在作為通傳的方法，以貧窮作為小兄弟、小姐妹熱愛有需要的、貧窮的人們的證明。他們就生活在這些人們中間。與作為社會服務的使徒完全不同，但是這是承擔窮人的痛苦和為福音的教導，以身作則的使徒工作。近代嘉祿富高理想的追隨者，透過個人的德表和默觀祈禱，把基督的臨在，帶進貧民窟和工廠的「沙漠」中。

還有其他對二十世紀的靈修有貢獻的人，雖然我們不能一一討論，至少可以指出幾個領導人物。我們將連着與他們有關，受他們影響不少的組織或運動來討論，例如：禮儀運動、發展迅速的外國傳教活動、教友聖善運動和系統靈修神學的發展等。

禮儀復興

禮儀靈修的復興，應該歸功於本篤會士基納則 (L. P. Guéranger)，他曾成功地使本篤會在法國復建。從十六世紀至二十世紀期間，有法則的默想傳統，在教會內根深柢固，甚至由基納則及在法國蘇利士美 (Solesmes) 的本篤會士1837年發起的禮儀復興運動，也被視為與默禱所培育的個人虔敬有所衝突。基納則生於1805年，在1875年逝世。他對於禮儀復興的立場鮮明清晰，他說「確定禮儀的重要性，遠遠超越個別祈禱，並不表示我們認為應該壓抑私人祈禱的方法；我們只希望恢復這兩種虔敬活動的正確位置。」¹²不過他有些追隨者走極端，根本否定隱修傳統中的心靈祈禱的價值。基納則最出名的著作是禮儀年 (*L'année liturgique 1840-1901*) 共十五冊，以及三冊的禮儀的組織 (*Institutions liturgiques, 1840-1851*)。

基納則的努力得到教宗比約十世（1835—1914）的支持，大部分已完成。教宗頒佈一道教令，平息了有關常領聖體之爭，准許所有沒有大罪的教友，在正確處理下，可以每日領聖體。¹³教宗也鼓勵教友積極參與教會的禮儀。工作是成功的，不過，不同地區的程度各有不同，馬蘇爾（E. Masure）有以下的報導：

和神學一樣……禮儀從來不會在教會內間斷，但在這個世紀初，禮儀所獲得的新生命和被重視的程度，恐怕基納則做夢也沒想到……基督徒的崇拜表現新的活力。在音樂、歌詠、戲劇和圖文並茂的禮儀書，涵義豐富的象徵等輔助下，靈魂被提升到不可見的境界——基督徒團體再一次在慶典中找到它在聖事上的團結。¹⁴

禮儀復興的成功是由於法國本篤會士的努力和熱誠推動，特別是由於蘇利士美的隱修士。不過，我們知道，這項運動得到教宗比約十世的大力支持和提倡。但在比利時本篤會士比奧定（Dom Beauduin, 1873-1960）的努力下，禮儀運動才更加普遍化和更趨向牧民化，而逐漸脫離了隱修院的色彩。結果，天主教友對於聖體有更深入的體會，更能以聖體為基督徒生活的中心。此外，我們也不該忽略德國瑪利亞拉克隱修院對整個運動的貢獻，作家如嘉西爾（Dom Casel, 1886-1948），本篤會士及巴士克（Pius Parsch, 1884-1954）的功勞也不小。最後，我們知道教宗比約十二的禮儀通諭：*Mediator Dei* 揭開了後來由梵二完成的禮儀改革的序幕。

傳教擴展及公教行動

提起耶里葛（Pauline Jaricot, 1799-1862）這個名字，所有傳教士都肅然起敬，因為她是所謂「傳信會」（Soci-

ety for the Propagation of the Faith) 的創辦人。在十七歲那年，她私下宣發終身守貞的誓願，同時創辦了與聖心修和的共禱會，這是女工的組織。她又在1820年組織傳教協會，並從普通教友那裡，籌募了一筆經費。1826年，她成立羅麗達之家，是專為女工而設立的。接着，她又成立了生活玫瑰經協會。有十二位教友在巴黎發起資助外國傳教募捐運動，他們決定與耶里葛所創立的組織聯合起來，這項聯合行動，在1822年5月3日正式開始，這就是傳信會創辦的由來，不過，耶里葛一直都被視為傳信會的創辦人。她的晚年是在赤貧、被嘲諷和被誹謗下度過。「願天主按照祂的旨意行事，絕不要因為我的緣故，因為我的痛苦、眼淚、祈禱或埋怨而有一絲一毫的改變。」她說。¹⁵

在這同時期，法國是一片專門以外國傳教為宗旨的宗教組織，紛紛建立起來的景象。在意大利和德國也有類似的情景，不過熱鬧的程度較低。傳教團體的數目驚人地迅速增長，而歐洲和美國的天主教友也非常慷慨地捐助外國傳教的事業。世界第二次大戰一個災難性的影響就是，傳教活動的縮減，這樣一來，正好為傳教國家組織本地的聖統制鋪路。

與耶里葛同時代，也和她一樣，致力於仁愛工作的，是奧沙南 (Frederick Ozanam, 1813-1853)。他生於猶太家庭，自幼在里昂受教育。後以專門研究但丁的專家身分，在蘇賓教授外國文學。在巴黎，他有機會接觸當代優秀的文學宗教思想家，例如：賴葛代 (Lacordaire)、查道本 (Chateaubriand)、蒙德藍伯 (Montelambert) 等。1833年，他成立仁愛會，到1835年，這個組織正式定名為聖雲先會 (Society of St. Vincent de Paul)。從那時起，這個善會在世界各地迅速發展，尤其是在美國，它已變

成爲救助貧苦窮困的人們的象徵。¹⁶

耶里葛和奧沙南的工作是接着發展的公教行動的前身。鼓勵教友傳教工作的是聖雲先保樂迪 (St. Vincent Pallotti)、教宗比約九世及教宗良十三。教宗比約九世曾呼籲教友與教會合作，而教宗良十三發動組織公教行動。教宗比約十世更是大力培育這個運動的教會最高領袖，公教行動的歷史家通常都認定教宗是最了解公教行動的精神的人。¹⁷不過，確實地把公教行動定爲一種教友傳教工作的人是教宗比約十一世。

孔格指出，有關公教行動最初的三項概念，是出於教宗比約十一的想法：堅持它的傳教特質；包括各階層各行業的天主教友；它的傳教工作就是教友以基督徒身分，在世上從事天主的工作。¹⁸ 教宗比約十一界定公教行動是「教友參與聖統制的使徒工作。」1923年，嘉汀 (Joseph Cardijn) 成立基督徒工青會 (J.O.L. or Y.C.W.)，這個組織發展非常迅速，十幾年間，已有來自十五個國家的十萬名代表，出席它在1935年召開的代表大會。最後，教宗比約十二親自釐定公教行動的定義和組織。¹⁹

教友的聖化

既然所有基督徒都受召追求愛的成全，我們可以期望在每一個國家都找到優越的聖善模範。除了耶里葛和奧沙南之外，我們應該介紹聖哲瑪嘉家妮和依麗莎李蘇亞。

哲瑪 (St. Gemma Galgani) 在1878年生於意大利的路加附近，很年幼時已成了孤兒，由瑪竇基安尼尼的家人扶養長大。她一直留在基安尼尼家直到1903年逝世爲止。她由於長年患病而不能進入路加的基督苦難隱修

院。不過，她經驗到天主賜給她的特殊恩寵，例如：聖傷、不斷的神魂超拔、見到耶穌、瑪利亞和她特別尊敬的基督苦難會聖嘉卑爾等人的形象。

聖哲瑪沒有寫過任何書出版，不過我們可以從她的書信、自傳和生活，知悉她的教導，這些都是一位耶穌苦難會士聖斯丹尼勞斯的哲民諾記錄下來的。她最出色的德行就是謙虛，同時因為她的轉求而發生了無數奇蹟，她可說是現代最受尊敬的聖人之一。她在1940年被列聖品。²⁰ 她和聖嘉卑爾都是耶穌苦難會靈修的代表人物。

依麗莎李蘇亞 (Elizabeth Leseur) 1866年生於巴黎，是在婚姻和活躍的社會生活中達到聖化的最佳典範。她從很早就按着一定的規律生活，這包括祈禱、研讀宗教書籍和不斷地努力克服自己的缺點。二十一歲那年，她與菲力士李蘇亞結婚，他完全失去信仰，雖然他答應尊重依麗莎實踐她的宗教信仰，但不久就食言，非常殘酷地攻擊她，企圖使她失去信仰。

結婚七年之後，依麗莎放棄了宗教實踐，但閱讀利南著的基督信仰發源的歷史 (Renan, *History of the Origins of Christianity*) 時，她發現他的論點有錯誤，結果，她開始閱讀教父的作品，廣泛涉獵聖奧思定、聖多瑪斯、聖德蘭亞維拉、聖方濟沙雷等人的著作，尤其勤讀聖經。閱讀的結果是她重獲年青時的信仰，並開始度深度的基督徒生活。

1903年在她與丈夫前往羅馬的旅途中，她經驗到基督臨在她內，從此之後，她的內修生活徹底革新。她毫無保留地把自己交給基督。從此以後，她最大的安慰和支持，就是領受聖體。同時，她不斷地努力歸化她無信仰的丈夫，不過不是透過辯論，而是透過她自己神聖的

生活見證和祈禱。她在1914年逝世，來不及見到她丈夫的皈依。

不過，1905年她在日記中寫過，最後她的丈夫必定能重歸天主，這事果然在她死後三年實現了。她死於癌症，在她得病初期，她已把自己的生命奉獻，為求菲力士的皈依。在她死後，他加入道明會，做了一位司鐸。他享年六十二歲，至死不忘他的妻子曾為了他的皈依而奉獻了她的痛苦。依麗莎除了靈修日記之外，還有過不少的著作，不過她最好的作品是有關基督徒如何忍受痛苦。²¹

既然我們介紹了聖哲瑪和依麗莎李蘇亞的聖德，作為教友成聖的表樣，我們在此也應該講講二十世紀其中一種奉獻生活的模式：在俗奉獻團體。教友在世俗生活中，專注實踐福音的勸諭，最初是由教宗比約十二世在1947年頒佈的 *Provida Mater Ecclesia* 肇基的。²² 不過，早在1889年，教宗良十三頒佈 *Ecclesia Catholica*（大公教會）教令中提到在俗虔誠基督徒的組織，他稱這些組織為「虔誠的善會」，²³ 不過，直到教宗比約十二多次頒佈的宗座詔書如：*Provida mater Ecclesia, the Motu Proprio, Primo feliciter* 和有關宗教團體的指示：*Cum Sanctissimus* 之後，在俗奉獻團體才有它正式的法律地位。²⁴

在教會的歷史中，常有一些個人或小團體，按照福音的勸諭——神貧，特別是守潔德而生活。但在1948年，教廷正式承認和批准這些在俗奉獻的生活模式。現在，修道和在俗奉獻團體的成員，同屬於「奉獻生活」這個共同的題目下。

根據 *Provida Mater Ecclesia*，世俗團體是協會或善會的一種，因此，從這一點而言，它類似一個虔誠的團結小組或修會的第三會。因為它們是在俗的組織，它的

會員是「仍然生活在俗世」，在整條法令裡，特別強調「俗世」的意義。這表示會員不必遵照修道團體的要求，住在一個團體之內，不過他們應把自己奉獻給某一種使徒工作的，他們與社會聯繫的程度，不是修道人士所能做得到的。不過，最主要的分別，似乎是在俗奉獻團體的成員，加入團體之後，仍然保持原來的專業或商業，不必像一個教友成爲司鐸後，就是進入一種不同的「生活景況」。近年來，在俗奉獻團體大量而且迅速發展，不過，正如其他的教友組織或教區司鐸一樣，有不少已經取了修道組織的名義而失去了它「世俗」的特質了。

系統靈修神學

二十世紀初，教會對於奧秘靈修的問題，和系統靈修神學的興趣，忽然大增，這主要是由於居力思的著作和他的德國同輩的貢獻。²⁵此外，第一次世界大戰結束不久，法國、西班牙和意大利神學家都忙於辯論苦修——奧秘靈修神學的問題，幾十年來，這些國家所出版的書籍和論文，都是辯論一些問題如：成全的召喚、奧秘經驗與基督徒成全的關係、學習的默觀和受感召的默觀的分別，以及成全之路的統一或分歧性等問題。

在教會初期，當教父們開始爲基督徒的眞知論辯護和對抗異教的諾斯底派的眞知論時，「奧秘的問題」，已經變成了爭論的根源了。隨着時間的過去，神學家更深入的研究，「奧秘靈修神學」的定義，已越來越精確，因此，偽狄尼修在六世紀初著作時，已經開始用這個名詞描述一種被動的、神聖的經驗。至到十七世紀，神學家逐漸接受，事實上，個人如能與他所接受的恩寵，充份合作，可以獲得奧秘的天主經驗。

雖然釋加美利不是第一個提出，基督徒生活的成全²⁶不一定必須包含奧秘的經驗，其實也不是每一個基督徒都受召達到這種程度的成全，不過他對於這個理論卻有很大的影响。他在兩部作品：*Direttorio ascetico*（苦修指南）和 *Direttorio mistico*（奧秘指南）裡，清楚地指出：苦修與奧秘，是靈修生活中兩個不同的層面，主張兩種不同類型的基督徒的成全。

這種特別的神學理論可以綜合如下：既然所有的基督徒都受召追求愛德的成全，既然只有少數幾個靈魂可以達到，受感召的默觀的奧秘境界，那麼，基督徒生活「普通」的成全，是在苦修境界中達到的。這樣一來，我們可以達到的神學結論是：一、苦修的情況和苦修的成全，是基督徒生活正常和普通的成全；奧秘的情況和奧秘的成全，是不尋常的，因此是屬於給予的恩寵；二、有兩條通往成全的道路，因此有兩類達到終點的成全；三、既然奧秘的情況是異常的，那麼祈求或欲求達到奧秘的境界、經驗或任何與之俱來的現象都不是應有的；四、學習的默觀與受感召的默觀迥然不同，前者不能導致後者；五、為所有基督徒的愛德的成全，不一定必須包含神恩的運作，或受感召的默觀，或對天主臨在的奧秘經驗；六、消極的淨化不是基督徒的成全所必須的條件。

蘇道 (Saudreau) 在他的書：*Les Degrès de la vie spirituelle*（靈修生活的程度，1896）以及稍後，在保利安 (Poulain) 的著作：*Des grâces d'oraison*（心靈祈禱的恩寵，1901）中，都曾針對上述的靈修生活的神學，提出疑問。²⁷ 二十世紀初靈修學的爭辯終於展開了，最先是嘉布遷會士貝斯的盧道域批評保利安辨別苦修主義與奧秘主義的主張，接着在1908年，保利安為文批評蘇道的著

作：*Faits extraordinaires de la vie spirituelle*（靈修生活的特性）。²⁸ 到此時，爭辯已從法國蔓延到意大利和西班牙，完全因為保利安堅持學習和受感召的默觀，是完全不同的兩回事。

正當神學家對奧秘問題爭論不休，且在法國已達到最高潮的時候，有一位西班牙籍的道明會士厄力圖（John Arintero, 1860-1928）毅然放棄了他在自然科學方面的專業，把餘生完全投入苦修和奧秘神學。他的靈修神學名著 *La Evolución mística*（奧秘的演進），使他立刻成為一般人公認的神學奇才。²⁹ 他徵引教父和天主教傳統中的偉大神學家的學說，成功地說明靈修生活的一致性，指出受感召的默觀，是恩寵生活的正常發展，而奧秘經驗（必須涉及神恩的運作）是一個普遍的可能性，因為所有的基督徒都受召追求達到愛德的成全。

厄力圖在羅馬的天神學院授課不久，已經啟發了格里高（Reginald Garrigou — Lagrange）的靈感，為同一個目標著書。格里高的靈修學著作，被譯成多國文字，³⁰ 一時之間成為世界知名的靈修神學家。不過，把靈修神學領回正統的道路，厄力圖功不可沒，而且，在神學的功力方面，無論如何，厄力圖仍然是格里高的師傅。

最初，反對厄力圖的人不少，包括耶穌會士、加爾默羅會士和他自己同會的一些弟兄。不過，時至今日，除了零碎的幾點之外，厄力圖的神學觀點，大部分已被全球各地的神學家所接納了。

在加爾默羅修會方面，近代優秀的靈修學家，應推聖瑪利亞瑪德蓮的嘉卑爾（Gabriel of St. Mary Magdalen, 1893-1953），他是格里高的摯友，自1931年至逝世，一直在羅馬教授靈修神學。嘉卑爾是一位多產的作家，他的靈修神學以聖多瑪斯亞奎納、聖德蘭亞維拉、聖十字若

望等大師的神學為基礎。他是只有一條成全之路的學說的堅強辯護者，他相信人人都受召盡量在愛中尋求與天主最深切的共融。他說，瑪利亞、諸聖之后，就是基督徒成全的典範，因為她完全服從聖神的領導，然而她卻過着表面看來很平凡的生活。³¹

基柏的若瑟 (Joseph de Guibert, 1877-1942) 是羅馬額我略大學的靈修神學教授，同時也是一位極受尊敬的避靜導師和靈修神師。他也許是二十世紀最有權威的耶穌會士靈修學作家。從神學來說，他是典型的耶穌會神學家，在上述的靈修學爭辯中，他採取中庸路線，在處理苦修—奧秘神學的問題上，他明顯是採取實踐與牧民的路向，因此，他特別借重心理學的資料。他的教導，以聖依納爵的神操為基礎，所以他的基督徒成全論是比較傾向於苦修方面。³²

本篤會的幾位作家也值得一提，首先是馬明安 (Dom Columba Marmion, 1858-1923)，他是瑪烈蘇會院極聖善的院長。他最有名的三部著作是：*Jesus Christ, Life of the Soul* (耶穌基督，靈魂的生命，1977)；*Jesus Christ in His Mysteries* (在奧秘中的耶穌基督，1919) 以及 *Jesus Christ, Ideal of the Monk* (耶穌基督，隱修士的理想，1922)。他的遺著是：*Jesus Christ, Ideal of the Priest* (耶穌基督，司祭的理想)，是由他的書信和會議講話編輯而成。這些著作的基本教導取自聖保祿。他不斷講述的主題就是我們聖善的程度，就是我們肖似基督的程度。因此，一切的靈修學都要以基督為中心；基督徒生活以及聖善的全部，就是透過恩寵，肖似基督本然的身分：天主子。教宗本篤十五世經常閱讀「耶穌基督、靈魂的生命」這部書，此書可作為生活各階層的基督徒的靈修指南。³³

另一位世界知名的本篤會士、靈修神學作家就是：紹達 (Dom John-Baptist Chautard, 1858-1935)，他是 *The Soul of the Apostolate* (從事使徒工作的靈魂) 的原作者。這是另一部被廣泛使用，並對各階層的人士都有用的書。此書的基本訊息是：所有的使徒和傳福音的工作，都必須以密切地與天主共融的深度內修生活為基礎。紹達主要在發揮一項基本神學原則：愛是一切德行的根源，真正的德行不在於外表的行動而是出自內心的意向或慣性。³⁴

我們以一位哲學家 and 神學家，一個對整個天主教世界有深遠影响的教友，來結束這個有關靈修學歷史的研究。馬里丹 (Jacques Maritain) 在1882年生於巴黎的一個基督教家庭。就讀於蘇賓學院，在將近完成學業時皈依天主教，並開始為白基 (Charles Peguy) 主編的 *Les cahiers de la quinzaines* 撰稿。他先在德國修讀生物學，後在巴黎追隨其碩神父研究多瑪斯神學，最後，馬里丹擢升教授，執教於巴黎天主教學院。1932年，他被邀請到多倫多中古研究學院講學，之後在紐約哥倫比亞大學和普林斯頓執教。從1945年至1948年，他是法國駐教廷公使。在1960年他的妻子蕾莎逝世後，他退隱在陀勞斯的耶穌小兄弟隱修院，於1973年在隱修院逝世。

在無數的哲學著述之外，馬里丹也與他的太太合作，寫過數篇有關靈修的論文。他的太太蕾莎生前度深切的奧秘靈修生活。馬里丹在八十歲的晚年，寫成最後一部書：*The Peasant of the Garonne* (加倫的農夫)，這是他對誤解梵蒂岡第二屆大公會議的教導的人們，提出的警告。

在靈修神學方面，馬里丹是徹底忠於多瑪斯主張，同時也與厄力圖和格里高的神學合拍。事實上，馬里丹

對於發展聖神恩賜的神學，有積極的貢獻。他揚棄每個從事奧秘靈修的人必定在奧秘的境界中，慣性地接受感召的默觀這種講法，認為既然聖神的恩賜，可分為理性和感性的運作，那麼，可能有些傾向奧秘靈修的人，主要是受聖神恩賜感性的運作所推動的。³⁵

無疑，二十世紀教會最有意義的事件就是在教宗若望二十三世及保祿六世任教宗期間，召開梵蒂岡第二屆大公會議。大公會議在1961年正式宣佈召開，第一輪會議是在1962年10月開始，最後一輪會議是在1965年12月召開。大公會議頒佈十六份超卓的文獻，作為教會以後發展的指示和方向。

既然大公會會議其中一個目標是革新基督徒的生活，很自然，會議必定特別強調基督徒成聖的召喚。成聖其實也是教會的記號之一。這個主題以不同的形式，在大公會會議的基本文獻：教會憲章上，再三重複。其中一些重要的片段，可作為我們研究教會聖善的根源和發展的結論。

大公會議所陳述的教會奧蹟，就是我們信仰的這個毫無缺損地神聖的教會。因為與聖父及聖神被稱為「唯一聖者」的天主子基督，愛慕教會如同淨配，為它而交出自己，為能聖化它（參閱弗 5：25-26），又為了天主的光榮，使它與自己結合而成為自己的身體，並以神聖的恩惠充滿了它。因此，所有在教會內的人，無論其屬於聖統階級或為聖統所治理，都領了成聖的使命，就如保祿宗徒所說：「天主的旨意是要你們成聖」（得前4：3）。教會的這種聖德，不斷地表現，也應該表現於聖神在信友中所產生的聖寵果實上；其在每人身上的表現方

式不一，每人在自己生活環境內追求愛德的成全，而兼善他人；在實行所謂福音勸諭時，每人都有其獨具的方式……

主耶穌，十全十美的天師與表率，一切聖德的起始者與完成者，對各種身分的所有每位信徒，都宣佈了生活的聖德：「所以你們應當是成全的，如同你們的天父一樣的成全」（瑪 5：48）。主耶穌向所有的人都派遣了聖神，使從內心激發他們，叫他們全心、全靈、全意、全力愛慕天主（谷 12：30），又叫他們彼此相愛，如同基督愛他們一樣（參閱若 13：34；15：12）……

所以人人都明白，任何身分與地位的所有基督徒，都被號召走向基督徒生活的飽和點及愛德的成全境界：藉此種聖德，也要在現世社會內，促進更人道的生活方式。為達到這一成全境界，信友們要按照基督的恩賜，利用一切力量，好能步武基督的後塵，反映基督的肖像，在一切事上服從天主的聖意，全心獻身於光榮天主及服務他人。……在各種生活形式與職位上，眾人都修練同一聖德，他們由聖神發動，聽從天父的呼喚，以心神以真理朝拜天父，追隨貧窮、謙遜、背負十字架的基督，期望將來可參與祂的光榮。每人必須按照本身的恩賜和職務，毫不猶疑地循着活潑信德的道路前進，信德必會激發望德，藉愛德而工作。³⁶

註：

1. 聖德蘭作品最近的英譯本是：*Story of a Soul*, tr. J. Clarke, ICS Publications, Washington, D.C. 1975; *St. Thérèse of Lisieux: Her Last Conversations*, tr. J. Clarke, ICS Publications, Washington, D.C. 1977. 中文本：一朵小白花，蘇雪林譯，香港真理學會出版；回憶錄，張秀亞譯，光啟出版社。
2. 有關聖德蘭生平更詳細的資料，參閱 *St. Thérèse of Lisieux By Those Who Knew Her*, ed. and tr. C.O'Mahony, Veritas, Dublin, 1975; J. Beevers, *Storm of Glory*, Image Books, New York, N.Y., 1955; A Combes, *Spirituality of Saint Thérèse*, Kenedy, New York, N.Y., 1950; I.F. Goerres, *The Hidden Face: The Life of St. Thérèse, of Lisieux*, Pantheon, New York, N.Y., 1959; D. Day, *Thérèse*, Templegate, Springfield, Ill., 1979; P.T. Rohrbach, *The Search for St. Thérèse*, Hanover, Garden City, New York, N.Y., 1961; H.U. Von Balthasar, *Thérèse of Lisieux*, Sheed & Ward, New York, N.Y., 1954. 中文參閱回憶錄。
3. 參閱 J. Clarke (tr.) *Story of a Soul*, ICS, Washington, D.C., 1975, pp. 187-200; 219-229.
4. 參閱前引 J. Clarke (tr.), pp. 254-259.
5. 參閱前引 J. Clarke (tr.) pp. 60-67.
6. J. Clarke (tr.) *St. Thérèse of Lisieux: Her Last Conversations*, ICS, Washington, D.C., 1977, p.77.
7. 參閱 M.M. Philipon, *The Spiritual Doctrine of Sister Elizabeth of the Trinity*, Newman Press, Westminster, Md., 1961, pp. XVII-XVIII.
8. 參閱前引 M.M. Philipon, pp. 53-54.
9. 有關依麗莎修女生平更詳細的資料，參閱 *The Praise of Glory: Reminiscences*, Newman Press, Westminster, Md., 1962; M.M. Philipon (ed.) *Spiritual Writing of Sister Elizabeth of the Trinity*, tr. M. St. Augustine, New York, N.Y., 1962; H.U. von Balthasar, *Elizabeth of Dijon: An Interpretation of Her Spiritual Mission*, tr. A.V. Littledale, New York, N.Y. 1956.
10. 有關嘉祿富高更詳細的資料，參閱：*Oeuvres Spirituelles*, Paris, 1958; R. Bazin, *Charles de Foucauld: Hermit and Explorer*, tr. P. Keelan, London, 1923; A Freemantle, *Desert Calling*, New York, N.Y. 1949; M. Carrouges, *Soldier of the Spirit: The Life of Charles de Foucauld*, tr. M.C. Hellin, New York, N.Y., 1956; J.F. Six, *Witness in the Desert*, tr. L. Noël, New York, N.Y., 1965; G. Gorrée, *Memories of Charles de Foucauld.*, London, 1938.

11. L. Sheppard, *Spiritual Writers in Modern Times*, New York, N.Y., 1967.
12. *The Liturgical Year*, tr. L. Sheppard, Newman, Westminster, Md., Vol. 1, p. 7.
13. 教令：*Sacra Fridentina Synodus*, 是在1905年頒佈的：1910年教宗比約十世更准許已經達到初領聖體的兒童每日領聖體。關於常領聖體的爭論，參閱 A. Bride, “La Communion du XVIII^e Siècle à nos jours,” in *Eucharistia*, Paris, 1947, p. 288.
14. E. Masure, *Some Schools of Catholic Spirituality*, ed. J. Gautier, Desclée, Paris — New York, 1959.
15. 更詳細的資料，見 J. Jolinon, *Pauline Jaricot*, Paris, 1956, K. Burton, *Difficult Star: The Life of Pauline Jaricot*, New York, N.Y., 1947; M. Christiani, *Marie — Pauline Jaricot*, Paris, 1961; J. Servel (ed.), *Un autre visage: Textes inédits de Pauline Jaricot*, Lyons, 1961.
16. 更詳細的資料，參閱 *Oeuvres Completes*, 11 vols., Paris, 1859-1865; E. Renner, *The Historical Thought of Frédéric Ozanam*, Washington, D.C., 1959; L. Baunard, *Ozanam d'après sa correspondance*, Paris, 1912.
17. 參閱 P. Dabin, *L'apostolat laïque*, Paris, 1931; Y. Congar, *Lay People in the Church*, Newman Press, Westminster, Md., 1967; J. Gaynor, *The Life of St. Vincent Pallotti*, St. Paul Editions, Boston, Mass, 1980.
18. Y. Congar, *Jalons pour une thelogie du laicat*, Ed. du Cef, Paris, 1953, pp. 505ff.
19. 參閱教宗比約十二，“Allocution to Italian Catholic Action,” AAS, Vol 32 (1940), p. 362.
20. 參閱 *Letters of St. Gemma Galgani*, ed. by Germano of St. Stanislaus and tr. by Dominican nuns of Menlo Park, Calif., 1947; Sr. St. Michael, *Portrait of St. Gemma, a Stigmatic*, New York, N.Y., 1950.
21. M.L. Herking, *Elizabeth Leseur nous parle*, Paris, 1955.
22. 參閱 AAS, Vol. 39 (1947), pp. 114ff.
23. 同上，Vol. 23 (1931), p. 634.
24. “Provida Mater Ecclesia,” AAS, Vol. 39 (1947), pp. 114ff., “Primo Feliciter,” AAS, Vol. 40 (1948), pp. 283 ff., “Cum Sanctissimus,” AAS, Vol. 40 (1948), pp. 283ff.
25. 從以下的書目可見十九世紀末德國宗教人士對於默觀問題的興趣：W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* (1874-1893); M. Hausherr, *Die wahre und falsche ascese* (1856); Weibel,

- Die Mystik* (1834); J. Haver, *Theologia mystica*; J. Görres, *Christliche Mystik* (1842); Von Bernard, *Theologia mystica* (1847); Hettinger, *De theologiae et mysticae connubio* (1882); Helfferich, *Die Christliche Mystik* (1842).
26. 在釋加美利之前，“兩條道路”之說，已有嘉布羅會士基連 (Victor Gelen of Treves, +1669) 以及波蘭的方濟會士狄波施斯基 (Chrysostom Dobrosielski, +1676) 等人提出。
 27. 這些作品的英文版本是：A. Saudreau, *Degrees of the Spiritual Life*, 2 vols., New York, N.Y., 1907; A Poulain, *The Graces of Interior Prayer*, tr. L.Y. Smith, Celtic Cross Book, Westminster, Vt., 1978.
 28. 保利安對盧道域的答辯，詳見 *Etudes*, Nov. 1903. 有關保利安與蘇道的辯論，參閱 *Revue du clergé français*, June, 1908, and *Etudes*, Oct. 1908, and Jan. 1909.
 29. 英文版參閱 J.G. Arintero, *The Mystical Evolution*, tr. J. Aumann, TAN Books, Rockford, Ill., 1978.
 30. 在靈修神學書籍方面，已有英文譯本的各書如下：R. Garrigou-Lagrange, *The Three Ages of the Interior Life*, tr. T. Doyle, 2 vols., Herder, St. Louis, Mo., 1947; *Christian Perfection and Contemplation*, tr. T. Doyle, Herder, St. Louis, Mo., 1937.
 31. 嘉卑爾的著作大部分用意大利文寫成，他的“聖十字若望”的英譯本由 Mercier, Cork 在1946年在愛爾蘭出版。
 32. 基柏的若瑟的著作大部分用拉丁文寫成。
 33. 參閱 M.M. Philipon, *The Spiritual Doctrine of Dom Marmion*, tr. M. Dillon, Newman Press, Westminster, Md., 1956.
 34. 參閱 Dom J. — B. Chautard, *The Soul of the Apostolate*, tr. T. Merton, Image Books, New York, N.Y., 1946.
 35. 馬里丹與蕾莎的著作已出版英譯本。*The Peasant of the Garonne* (加倫的農夫) tr. by M. Cuddihy & E. Hughes, published by Holt, Rinehart & Winston, New York, N.Y., 1968. 美國馬里丹協會在1977年在 Niagara University 成立，旨在“維持馬里丹，公教知識分子和聖善基督徒的智慧和富啟發性的影響。他是富有多瑪斯思想的（永恆的哲學）最佳的演繹者，這種哲學對於現代和將來有一定的影響。”
 36. 見教會憲章，39，40，41。

INDEX OF NAMES

Abelard, Peter	亞培拉	130,131,163,170, 172,179
Acarie, Mme	厄嘉里夫人	292,308
Achard of St. Victor	亞嘉	164
Adam of Dryburgh	戴布格亞當	162
Adam of Marisco	瑪利斯高亞當	164
Adam of St. Victor	聖維克多亞當	164
Aelred of Rievaulx	里霍的聖艾里	128,130,138-140
Aidan, St.	聖艾丹	99
Alan of Lille	里肋亞蘭	170
Alaric	阿拉	93
Alberic, St.	聖歐碧	127
Albert the Great, St.	大雅博	178-180,207-208, 234
Albigensians	亞比真	174
Alcuin	歐古因	112,116,120
Alexander of Hales	希斯的亞歷山大	164,189,191
Alexander II, Pope	教宗亞歷山大二世	157
Alexander IV, Pope	教宗亞歷山大四世	193
Almaric	奧瑪力	211
Alonso of Madrid	亞倫蘇	276
Alphonsus Liguori, St.	亞豐索力奎里	266,338,341-345, 352
Alphonsus of Madrid	馬德里亞豐索	305
Alphonsus Rodriguez, St.	亞豐索羅迪貴	283
Alumbrados	亞倫比托	266,276,323,324, 282
Alvarez, Báltasar	亞威利	265,282-284
Ambrose, St.	聖盎博	50,51,80,120
Ammon, St.	聖安曼	55
Amort, Eusebius	艾默特	347
Anaclete II, anti-pope	安納克二世， 反教宗人士	130
Angela Merici, St.	聖麥麗	288
Angélique, Mother	安琪列姆姆	320
Anna of Jesus	耶穌安娜	305
Anselm, St.	聖安瑟	120,171-172,178
Anselm of Havelberg	哈維堡安森	160

Anthony of Egypt, St.	埃及聖安當	54-56
Anthony of Jesus	耶穌的安東尼	271
Anthony of Padua, St.	巴都亞聖安當	164,189
Anthony Zaccaria, St.	聖匝加利亞	287
Apostolic Fathers, the	宗徒後期教父	27-31,381
Aquaviva, Claude	亞奎偉華	283
Arians, Arianism	亞略，亞略主義	64,94
Arintero, John G.	厄力圖	370,383,385
Aristotle, Aristotelianism	亞里士多德， 亞里士多德主義	169,172,178-181
Arnauld, Bishop	厄勞主教	321
Arnold of Bonneval	賓尼維亞諾	130
Arnold of Brescia	畢烈西亞諾	185
Athanasius, St.	聖亞達納	46,50,54,79,80
Augustine of Canterbury, St.	坎德布里聖奧思定	100
Augustine of Hippo, St.	希波聖奧思定	23,50,80,84-93, 95,101,111-112, 122,131,136, 141,159-160, 164-165,167, 171,172,175, 179-181,183-4, 191,193,206, 215,234,269, 304,306,308, 310-312,319, 344,379
Augustinians (members, spirituality)	奧思定會 (會士，靈修)	93,162,164-165, 175,179,193, 203,215,222, 228,257,264, 281,292,317, 319,347,349
Auriol, Peter	歐里奧	189
Autpert, Ambrose	奧柏	112
Avrillon, John Baptist	亞里安	331
Bacon, Roger	巴肯	189
Baius, Michael	貝吾師	318
Baker, David Augustine	伯克	350
Bañez, Dominic	巴尼士	318

Barbo, Louis	巴布	243,253,256
Barnabites	巴爾納巴會士	288,327
Barrón, Fr.	巴郎神父	265
Barry, Paul de	巴里	332
Basil, Abbot	巴西略院長	115
Basil, St.	聖巴西略	50,58-64,81
Battista Varani, Blessed	眞福華拉妮	289
Beaucousin, Richard	鮑古新	292,305,307
Beaduin, Dom	比奧定	376
Bede the Venerable	可敬的費德	104-106,111,167
Beghards	北恪團	194,204,214,225, 235
Béguines	北眞團	194,204
Bellinzaga, Isabella	貝菱莎	306
Bell'huomo, Fr.	貝爾希武	325
Benedict, St.	聖本篤	81,93-98,101, 121,139,145
Benedictines (members, spirituality)	本篤會(靈修、會士)	100,106,111-116, 117-119,121, 122,128,142, 144-5,243,260, 350,376,384
Benedict of Aniane St.	亞尼安聖本篤	112-114,118
Benedict XIII, Pope	教宗本篤十三世	272
Benedict XIV, Pope	教宗本篤十四世	207
Benedict XV, Pope	教宗本篤十五世	263,384
Berenguer of Tours	多爾比連格	155
Bernard of Clairvaux, St.	克理霍聖伯納	120,127,130-135, 140,142,145, 154,157-8,164, 171,181,183, 191,206,215, 218,220,234, 272,295
Bernardine of Laredo	拉里道伯納汀	269,277
Bernezy, Maximilian de	班尼沙的麥美倫	335
Bernières, John de	伯尼里的若望	324
Bertot, Jacques	畢托	327
Bérulle, Peter (Bérullians)	貝魯里，伯多祿 (貝氏追隨者)	292,305-314,317, 319,332, 335-337

Binet, Stephen	賓利	332
Blosius (Louis de Blois)	保西歐(路易斯)	213,243,256,305
Bloemardinne	寶瑪迪妮	217
Boëthius	波厄底西	111
Bona, John, Cardinal	文納樞機	338-340
Bonaparte, Jerome	耶羅本納巴列	349
Bonaventure, St.	聖文德	164,179,180,184, 188-191,192, 203,234, 241-242,305, 335
Boniface, St.	聖鮑尼法	106,111,141
Bossuet, Jacques	薄士奎	304,312,324,329, 330
Bourgoing	博高	312
Brendan, St.	聖賓丹	99
Brentano, Clement	白丹奴	349
Brethren of the Common Life	兄弟共同生活團體	227,228,252,257
Brethren of the Free Spirit	自由之神兄弟會	217,225
Brigid of Sweden, St.	瑞典聖畢哲	153,206-207
Bruno of Cologne, St.	科隆聖布諾	124,125
Buddhism	佛教	52,68
Busch, John	布殊	226
Byrennios, Archbishop	畢眞諾總主教	30
Caesarius of Arles, St.	亞爾聖凱撒里	50,81,94,157
Cajetan, St.	聖佳哲丹	288
Calvin, John	加爾文	317
Camaldolese	嘉馬爾道里會	119,122-124, 127-128
Camillus, St.	聖甘美魯	288
Camus, Cardinale	卡穆樞機	328
Canfeld, Benedict	康斐的本篤	305,324,335
Cano, Melchior	康諾	266,276
Capecelatro, Cardinal	佳伯施拉鐸樞機	290
Capuchins	嘉布遷會	188,292,305,382
Cardijn, Joseph	嘉汀	378

Carmelites (members, spirituality)	加爾默羅會 (會士、靈修)	194,264-266, 270-271,286, 289,292, 305-308,311, 326-7,333, 367-371,383
Carthusians (members, spirituality)	嘉爾篤會 (會士、靈修)	124-127,135,162, 228,234,241, 260,277,282, 305-6,334
Casel, Odo	嘉西爾	376
Cassian, John	格西安若望	50,56,68, 81-84,91,93, 95,101,120, 272
Cassiodorus	格西奧道	94,111
Catherine of Genoa, St.	聖佳德蓮真諾亞	290,292,305
Catherine de Ricci, St.	聖佳德蓮利其	286,289
Catherine of Siena, St.	聖佳琳	207,239-241, 289,292
Catholic Action	公教行動	378
Caussade, John de	卡沙德	331
Celestine, Pope	教宗賽勒西	99
Celestines	思麗斯汀	238
Challoner, Richard	沙倫納	350,351
Champion, Peter	伯多祿香賓	332
Chardon, Louis	沙登	304,334
Charlemagne	查理曼	111,112,117
Charles Borromeo, St.	聖查理斯保路民	263,279,287, 289-90
Charles V, King	查理斯王五世	257
Chautard, John-Baptist	紹達	385
Cheron, John	史龍	333,334
Christina of Sweden Queen	瑞典皇后姬斯汀娜	326
Chrodegang of Metz	樂德剛	159
Cisneros, García de	嘉西辛乃羅斯	243,254-256,260, 292

Cistercians (members, spirituality)	熙篤會(會士、靈修)	127-129,135,145, 154,157,158, 162,204,206-7, 338
Clare, St.	聖佳蘭	186
Clement of Alexandria, St.	亞歷山大里亞 聖克萊孟	31,41,44-45,72
Clement Maria Hofbauer, St.	聖何夫包爾	345
Clement of Rome, St.	羅馬聖克萊孟	28-32,35-37, 41
Clement V, Pope	教宗克萊孟五世	143
Clement VIII, Pope	教宗克萊孟八世	143
Clement XI, Pope	教宗克萊孟十一世	321
<i>Cloud of Unknowing, The</i>	不知之雲	220-222
Cluniacs	龔黎及其追隨者	116-118,127
Colbert, Bishop	高伯主教	321
Columbanus, St.	聖高隆龐	98-100
Columcille, St.	聖高隆西	99
Comgall, St.	聖孔格耳	99
Condren, Charles	康迪安	312,314-5,316
Constantine, Emperor	君士坦丁大帝	46
Contenson, Vincent	康天生	334-335
Conventuals	方濟住院會	188
Cordeses	高得士	282,283
Coton, Peter	高頓	332
Crema, John Baptist da	琪瑪若翰洗者	287
Croiset, John	歌樂錫	331
Cusa, Nicholas of	尼格魯	257
Cyprian, St.	聖西彼連	50
D'Ailly, Peter	達亞利	233
Dante Alighieri	但丁	239
Damasus, Pope	教宗達瑪蘇	46,81
D'Arbrissel, Robert	達亞比蕭	141
David, St.	聖達味	100
Denis the Carthusian	嘉爾篤會士丹尼斯	218,241-243
<i>Devotio moderna</i>	新式虔敬	226-233
Diadochus	戴道古	74
<i>Didache</i>	十二宗徒訓誨	27,30,31,34-35, 37-38,41

Diego de Acevedo	狄高	174
D'Oignies, Marie	杜華莉	195
Dominic, St.	聖道明	173-178,184, 186,264
Dominicans (members, spirituality)	道明會(會士、靈修)	173-178, 188-9, 192,193, 203-5,207-8, 214,239, 241,256,260, 265-6,276, 278,286,287, 289,318-9, 330,334,371, 380,383
Domitian, Emperor	陶米西央大帝	28
Doria, Nicholas	多利亞	271
Duns Scotus, John	施葛杜	189
Duval	杜華	308
Eckhart, Meister	厄克	195,203-4,208-211, 213-215,225, 227,238,348
Elizabeth of Schönau, St.	辛奴聖依麗莎	142,143,347
Elizabeth of the Trinity, Blessed	聖三的依麗莎	370-373
Emery, James	依默利	331
Emmerich, Anna Catherine	艾瑪麗琪	345,349
Enda, St.	聖安達	99
Epicurus	伊壁鳩魯	84
Erasmus	艾拉斯	257-258,260
Erigena, John Scotus	艾里真	136,155,170,211
Essenes	厄色尼	52
Eudes, St. John	聖若望尤德	314,316
Eugene III, Pope	教宗歐靜三世	130,157
Eugene IV, Pope	教宗歐靜四世	254
Eusebius	歐瑟伯	36,72,79
Eusebius of Vercelli	韋施里歐瑟伯	80,159
Evagrius Ponticus	彭迪古	55,68,74,82
Faber, F. W.	費伯	352-354
Falconi, John	法科尼	324

Fathers of a Good Death, the	善終會	288
Fénelon, Francis	范耐龍	49,296,324,329, 330-1,334, 348,351
Finnian, St.	聖勳尼安	99
Florentius	弗南定	94
Florus of Lyons	科盧	155
Foucauld, Charles de	嘉祿富高	367,373-375
Francis of Assisi, St.	聖方濟亞西西	153,184-188,191, 241,264,266, 335
Franciscans (members, spirituality)	方濟會(會士、靈修)	133,173,174, 184-192,207, 226,228,243, 256,260,276, 305,327,335, 347
Francis Borgia, St.	聖方濟波吉亞	279
Francis de Meyronnes	美羅尼斯的方濟	189
Francis de Sales, St.	聖方濟沙雷	132,133,259,266, 278-9,291-298, 319,332,336, 342,351,379
Francis Xavier, St.	聖方濟薩威	368
Francis I, King	方濟王一世	257
Fulk of Toulouse	杜魯斯福克	175
Gabriel of Possenti, St.	聖嘉卑爾	379
Gabriel of St. Mary Magdalen	聖瑪利亞 瑪德蓮加卑爾	383,384
Gagliardi, Achille	佳里亞迪	306
Gallandi	加南迪	29
Gallemant	佳利滿	308
Gallus, Thomas	高盧士	164
Garrigou-Lagrange, Richard	格里高	370,383,385
Gemma Galgani, St.	聖哲瑪	378,379
Geoffrey of Auxerre	則弗利	130
Gerard Majella, St.	聖瑪哲拉	345

Germano of St. Stanislaus	哲民諾	379
Germanus	則曼魯	82
Gerson, John	哲生	227,233-238, 241,259
Gertrude the Great, St.	聖女大歐德	205,206,282, 306,347
Gertrude of Hackeborn, St.	赫克本郭德	204,205
Gilbert, St.	聖基柏	142
Gilbert de la Porrée	波利基柏	130,170
Gildas, St.	聖基德	100
Gnosticism	真知論	40-41,44,52, 58,381
Godfrey of St. Victor	高飛利	164
Görres, John Joseph	居力思	348,349,381
Gransfort, John Wessel	甘士福	252
Gregory the Great, St.	聖國瑞一世	89,95,100-104, 111,131,134, 141,159,167, 182,183,206, 272,311
Gregory Nazianzen, St.	納西安聖國瑞	50,58-63
Gregory of Nyssa, St.	尼沙聖國瑞	50,58,61,63-67, 136,334
Gregory of Tours, St.	多爾聖國瑞	141
Gregory VII, Pope	教宗國瑞七世	117
Gregory IX, Pope	教宗國瑞九世	157,187,188
Gregory XI, Pope	教宗國瑞十一世	239
Gregory XVI, Pope	教宗國瑞十六世	214
Grimlac	金樂克	122-4
Groote, Gerard	郭魯德	227-8,233
Grou, John	高羅	336-7,351
Guéranger, L.P.	基納則	375-6
Guibert, Joseph de	基柏若瑟	384
Guigo I, Abbot	院長季高一世	124,125
Guigo II (the 'Angelic'), Abbot	院長季高二世	125-6
Guillaumont, A.	姬勞蒙	68
Guyon, Mme.	居安夫人	322,327-329
Hadewijch of Antwerp	海德域	195,209

Henry of Calcar	嘉爾加	228
Henry of Nordlingen	諾德根亨利	205
Henry of Virenburg	韋尼堡亨利	208
Henry VIII, King	亨利王八世	257
Hermas	赫爾曼	28-9,37,41
Herp, Henry	赫伯	218,226,228,243, 277,305,335
Hersent	赫申	311
Hilarion, St.	聖希來安	57
Hilary, St.	聖希拉里	80
Hildebert of Tours	多爾邱德伯	155
Hildegard, St.	聖希德格	142-3
Hildemar	希德默	115-6,120
Hilton, Walter	希頓	203,222-4,305
Honoratus, St.	聖漢諾拉	80,98
Honorius, Pope	教宗韓諾里	187
Honorius III, Pope	教宗韓諾里三世	176
Hugh of Balma	巴爾馬休格	234,277,305
Hugh of St. Victor	聖維克多邱格	164-168,206
Hugh of Strasburg	斯特拉斯堡休格	207
Ignatius of Antioch, St.	安提約基雅聖依納爵	29-36,41,50
Ignatius Loyola, St.	聖依納爵羅耀拉	243,254,256, 259-264,266, 278,281-3, 286-8,292,305, 332,351,384
Illtud, St.	聖邱拓	100
Innocent II, Pope	教宗依諾森二世	130
Innocent III, Pope	教宗依諾森三世	152,175,186
Innocent XI, Pope	教宗依諾森十一世	124
Innocent XII, Pope	教宗依諾森十二世	330,331
Irenaeus, St.	聖依萊內	28,29,41,43-4, 311
Isidore of Seville, St.	聖依斯多	104,111,167
James of Vitry	威地雅各伯	157
James of Voragine	韋羅真雅各伯	157,260
Jane Frances de Chantal, St.	聖貞德方濟桑黛	291

Jansen, Cornelius	楊森	319-20
Jansenism	楊森主義	296,309,317-322, 326-7,331, 341-2
Jaricot, Pauline	耶里葛	376-8
Jerome, St.	聖耶羅	36,50-1,56, 79-81,113, 125,131,140, 159
Jesuits (members, spirituality)	耶穌會(會士、靈修)	261,264-5,271, 281-6,292, 305-6,312,318, 321,325-7; 330-3,336, 340,384
Joan of Arc, St.	聖貞德	368
John of Avila, St.	聖若望亞維拉	279-80,292,307
John Baptist de la Salle, St.	喇沙聖若翰洗者	335-7
John Chrysostom, St.	基索東聖若望	50-1,53,81
John of the Cross, St.	聖十字若望	166,213,218,220, 267,270-5,281, 286,292,334, 344,348,367, 370,383-4
John of Fécamp	斐堪若望	120-1
John of God, St.	天主的聖若望	279
John of Jesus	耶穌的若望	271
John of Ripa	利巴若望	189
John of Rochelle	洛車里的若望	189
John of St. Thomas	聖多瑪斯若望	102
John of Schoonhoven	遜豪雲若望	218
John XXII, Pope	教宗若望二十二世	209
John XXIII, Pope	教宗若望二十三世	386
John Paul II, Pope	教宗若望保祿二世	373
Jovinian	祖維安	84
Judde, Claude	朱德	331
Julian of Norwich	朱麗安	224-5
Juliana of Cornillon	朱麗安娜	195
Julius II, Pope	教宗朱利奧二世	257

Justin, St.	聖儒斯定	41-3
Justinian	查士丁尼	93
Kempe, Margaret	甘碧	225
Kempis, Thomas à	甘比思	133,228-33,252, 348
Kilwardby	基活比	179
Knights of Malta	麥爾達騎士會	158
Lacombe, Francis	賴甘比	327-9
Lagny, Paul de	藍尼保祿	335
Lallemant, Louis	賴利民	332-3,351
Lanfranc	南方克	171
Laurence Justinian, St.	聖羅蘭士	253
Lefevre of Etaples	雷霍偉	257-8,260
Leo X, Pope	教宗良十世	257
Leo XIII, Pope	教宗良十三世	189,368,378,380
Leseur, Elizabeth	依麗莎李蘇亞	379-80
Leseur, Felix	菲力士李蘇亞	379
Lessius, Leonard	李斯悟	318
Little Brothers of Jesus	耶穌小兄弟會	374-5,385
Little Sisters of Jesus	耶穌小姊妹會	374-5
Llull	盧爾	282
Lombard, Peter	隆巴	170,172-3,191, 237
Lombes, Ambrose	陸比士	335
Longueville, Duchess de	朗琪韋拉公爵夫人	321
Louis of Granada	路易斯格拿大	278-80,292, 294,295, 335-6,342
Louis of Léon	路易斯利昂	281,307
Louis the Pious, Emperor	虔誠者路易斯王	113
Louis XIV, King	路易斯十四世	330,346
Louise de Marillac, St.	聖路易斯馬利厄	279
Ludolph the Carthusian	盧道夫	241,269,306
Ludolph of Saxony	盧道夫撒遜	260
Ludovic of Besse	盧道域貝斯	382
Lutgard St.	聖隆嘉	206
Luther, Martin (Lutheranism)	馬丁路德(信義宗)	181,211,215,256, 258-9,309, 317,322

Lydwina of Schiedam, St.	聖利雲娜	229
Macarius of Alexandria	亞歷山大里亞馬加利	55,74
Macarius of Egypt	埃及馬加利	55,67
Magdalen of Pazzi, St.	聖瑪德蓮巴斯	286,289
Maggio, Fr.	馬季歐神父	307
Maimonides	邁莫尼得士	209
Malaval, Francis	馬拉維	324
Malebranche	毛賓奇	304
Manning, Henry Edward Cardinal	萬寧樞機	351,354
Marabotto, Cattaneo	馬拉伯度	290
Marcellina	瑪茜蓮娜	80
Marcion	馬西翁	43
Maritain, Jacques	馬里丹	385
Marmion, Columba	馬明安	17,384
Martin of Tours, St.	聖馬丁多爾	80,98
Martin I, Pope	教宗馬丁一世	75
Mary of Agreda	瑪利亞艾吉達	347
Masson, Innocent le	馬森	334
Massoulié, A.	馬蘇連	334
Maurus	馬槽	94
Maximus, St.	聖馬西摩	67,74-6
Mechtild of Hackeborn, St.	聖瑪琪蒂赫克本	204-5,282
Mechtild of Magdeburg	麥得堡麥琪蒂	204-5
Mercier, Cardinal	梅西爾樞機	370
Mercurian	麥克利安	282
Messalianism	馬沙利安主義	74,84
Mirandola, Pico della	美蘭度拉	257
Molina, Louis	毛利納	318-9
Molinos, Michael	莫理納	324-7
Möhler	梅爾勒	347
Mombaer, John	蒙比亞	228,243,253,282
Montfort, Louis Grignon de	蒙福基以安	337
Montfort, Simon	蒙特福	174,185
Morin, Germain	毛林	53
Neville, W.P.	尼威力	355
Newman, John Henry Cardinal	紐曼樞機	351,354-6

Nicholas of Lyre	尼格拉里利	189
Nicole	尼哥里	321
Noailles, Bishop	諾艾利主教	321,329
Norbert, St.	聖諾伯烈	161-2
Oblates of St. Charles	獻主會聖查理 斯保路民	287
Ockham, William of	渥涵威廉	189,233
Olier, Jean-Jacques	奧利亞	312,314-6
Opus Dei	主業會	286
Oratorians (members, spirituality)	司祭祈禱會 (會士、靈修)	287,311-2,315, 317,321,327, 330,352-3,355
Origen	奧力振	18,28,31,44-5, 58,60-1,65,68, 72,113,131,136
Osanna of Mantua, Bd.	眞福歐珊娜	289
Osuna, Francis de	奧蘇納	269,272,276-7
Oxford Movement	牛津運動	352,354
Ozanam, Frederick	奧沙南	377-8
Pachomius, St.	聖白窮美	56-8,81,94, 113,140
Palamon	巴拉曼	56
Palladius	保拉狄	54-5
Papias	巴比亞斯	29-30,34
Parsch, Pius	巴士克	376
Pascal, Blaise	巴斯葛	171,181,304,321
Paschasius Radbertus	柏嘉樹	155
Passionists	基督苦難會士	579
Patrick, St.	聖博德	98-9
Paul the Deacon	保祿執事	115
Paul VI, Pope	教宗保祿六世	240,386
Paula, St.	聖保拉	56
Paulinus of Aquileia, St.	聖保利諾	112
Paulinus of Nola, St.	聖保林諾拉	80
Paz, Alvarez de	巴茲亞威利	284-5
Peckham, John	柏涵	179,189
Péguy, Charles	白基	385
Pelagianism	白拉奇主義	85-6,94
Pelagius II, Pope	教宗白拉奇二世	101
Peter Alcántara, St.	聖伯多祿奧堪達	277-8
Peter de Blois	波雷雅	153-4

Peter Canisius, St.	聖甘尼西	213
Peter Damian, St.	聖達彌安	119,121-2,160, 170
Petrarch	培德肋	239
Philip Neri, St.	聖斐理伯耐里	287,289-90,292, 353
Philippon, M. M.	斐力潘	370
Philo	斐洛	65
Pietist movement	虔敬運動	345-7
Piny, Alexander	賓尼	334-5
Pius I, Pope St.	教宗聖比約一世	29
Pius II, Pope	教宗比約二世	239
Pius IX, Pope	教宗比約九世	291,378
Pius X, Pope, St.	教宗聖比約十世	188,376,378
Pius XI, Pope	教宗比約十一世	272,368,378
Pius XII, Pope	教宗比約十二世	263,341,368,376, 378,380
Placidus	白息	94
Plato (Platonism, Neo-Platonism)	柏拉圖(柏拉圖主義, 新柏拉圖主義)	61,65-6,165, 170-1,203,207, 211,311
Plotinus	柏天奴	61,65,230
Polycarp, St.	聖波利加伯	29,31
Poor Clares	貧窮佳蘭會	186,260,289,373
Poret, Margaret	寶麗德	209
Poulain, A.	保利安	383
Premonstratensians	布勒蒙特會	161-3,174
Pseudo-Barnabas	偽巴爾納巴	28,32,34,41
Pseudo-Clement	偽克萊孟	51
Pseudo-Dionysius	偽狄尼修	67-76,164,183, 191-2,203,209, 215,220,234, 242,272,277, 305,309,310, 381
Puente, Louis de la	寶德	284
Quesnel	吉士納	321
Quietism, -ists	寧靜主義, 人士	210,213-4,296, 309,317, 321-331,338

Rabanus Maurus	毛櫓	116
Racine	拉西尼	321
Radewijns, Florentius	雷德衛	228
Raimbaud of Liège	黎鮑	161
Ratramnus of Corbie	賴潭模	155
Raymond of Penafort, St.	聖雷門	193
Razzi, Serafino	賴哲	289
Redemptorists	贖主會士	341
Rhineland mystics	萊茵河西部地區 奧秘靈修	194-5,215,220, 227,234,243, 310,335
Richard of St. Victor	利哲	164,167-9,183, 220,277
Richelieu, Cardinal	利基盧樞機	305,312,317,321, 346
Richeome, Louis	利齊奧美	331-2
Rigoleuc, John	利高略	332
Rijkel, Denis	力橋	203
Robert Bellarmine, St.	聖伯樂美	287
Robert of Molesmes, St.	聖羅勃摩里斯美	119,127
Rodriguez, Alphonsus	羅迪賓	342
Rolle, Richard	羅里	203,218-220,222, 225
Romuald, St.	聖羅慕亞	119-123
Roux, Francis le	盧厄	335
Rubéric, Severin	盧比肋	335
Rudolph, Blessed	眞福盧道夫	123
Rufinus	盧分樂	81,140
Rule of St. Augustine	聖奧思定規則	92,93,158-9, 175,193
Rule of St. Benedict	聖本篤規則	93-98,113-5, 118-120,123, 125,127-9, 141,157,159
Rule of St. Francis	方濟規則	185-6
Ruysbroeck, John	雷斯博克	203,213,215-8, 226,234,238, 243,272,282, 305
Sailer, John	謝勒	347
Salesians	沙雷追隨者	295,335

Saint-Cyran (John Duvergier Hauranne)	聖一西藍(侯瀾里)	317-321
Saudreau, A.	蘇道	382
Savanorola	沙威納羅拉	286
Scaramelli, John Baptist	釋加美利	338,340-1,382
Scheeben	薛而本	347
Scholastica, St.	聖史葛拉思嘉	94,140
Scholasticism	經院學派	163,169-175,178, 181,241,258, 348
Schram, Dominic	舒藍	331,347
Schrijvers, Joseph	薛利芝華	345
Scupoli, Laurence	司格布里	288-9,351
Secular Institutes	在俗奉獻團體	380
Segneri	施尼里	325,338
Servites	聖母忠僕會	193
Sévigné, Mme. de	撒威妮夫人	321
Simon Stock, St.	聖西滿史托	194
Siricius, Pope	教宗薛里西	143
Smaragdus	施瑪拉杜	115
Society for the Propagation of the Faith	傳信會	376-7
Society of St. Vincent de Paul	聖雲先會	377
Spener, Philip James	史賓納	345
Stephen Harding, St.	聖赫定	127
Stephen of Muret, St.	聖斯德望慕烈	152
Sulpicians	蘇爾比	335
Surin, J. J.	蘇凌	332,336
Surius, Laurence	蘇利奧	211,213
Suso, Henry	蘇叟	203,211,213-5, 256,348
Tauler, John	滔略	203,211-3,256, 259,272,282, 334,348
Teodulfo	狄道夫	112,116
Teresa of Avila, St.	聖德蘭亞維拉	213,240,253, 264-270,271-2, 275-7,279,282, 286,290,292,

Teresa of Avila, St.	聖德蘭亞維拉	295,306-7,312, 340,342,344, 348,351,367, 379,383
Tertullian	戴都良	28,44,50
Theatines	戴狄諾公禱會	287-8
Theodore of Celles	提奧多	193
Theodoric, Emperor	狄奧多理王	93
Theodosius, St.	聖狄奧西	57
Theodosius I, Emperor	戴奧西一世	46
Therapeutae	猶太苦行者	52
Thérèse of Lisieux, St.	聖德蘭里修	367-70
Thierry of Freiburg	泰利來	207
Thomas Aquinas, St. (Thomism)	多瑪斯亞奎納 (多瑪斯學說)	89,102,178-84, 189-91,203, 207,209,218, 234,242,272, 292,297,306, 312,317,332, 338,344,379, 383,385
Thomas of Cantimpré	多瑪斯甘添碧	157
Thomas of Celano	多瑪斯施蘭諾	184
Thomas More, St.	聖多瑪斯摩爾	257
Trappists	熙篤會士	373
Tremblay, Joseph	添伯理	305
Tronson	唐龍生	329
Ugolino, Cardinal	烏戈利諾樞機	186
Ullathorne, William Bernard	于拉敦	352
Urban II, Pope	教宗吳朋二世	159
Urban IV, Pope	教宗吳朋四世	156,195
Urban VI, Pope	教宗吳朋六世	239
Ursula, St.	聖烏蘇拉	143
Ursulines	烏蘇拉女修會士	288
Valens, Emperor	華倫斯皇帝	50,64
Vallée, Iréné	威里	371
Vernazza, Battista	韋娜莎	290
Vernazza, Ettore	韋納莎	290

Victorines	維克多會士	133,163-169,174, 177,191,234, 241,272
Vincent of Lerins	文生雷岸	81
Vincent Pallotti, St.	聖雲先保樂迪	378
Vincent de Paul, St.	聖雲先	263,279,377
Vitelleschi	韋爾利基	332
Walter of St. Victor	懷德	164
Weber, Melchior	韋伯	347
William of Champeaux	威廉杉比歐	163
William of Moerbeke	威廉摩伯加	207
William of Saint-Amour	威廉聖厄摩	188-9
William of St. Thierry	威廉聖提里	128,130,135-138, 145
Willibrord, St.	聖威力勃	111
Wiseman, Nicholas Cardinal	韋民樞機	351-2
Zerbolt, Gerard	謝博	228

人名索引

力橋	Rijkel, Denis	203
十二宗徒訓誨	Didache	27,30,31, 34-35,37-38,41
于拉敦	Ullathorne, William Bernard	352
大雅博	Albert the Great, St.	178-180,207-208, 234
不知之雲	<i>Cloud of Unknowing, The</i>	220-222
公教行動	Catholic Action	378
厄力圖	Arintero, John G.	370,383,385
厄色尼	Essenes	52
厄克	Eckhart, Meister	195,203-204, 208-211, 213-215,225, 227,238,348
厄勞主教	Arnauld, Bishop	321
厄嘉里夫人	Acarie, Mme	292,308
天主的聖若望	John of God, St.	279
巴士克	Parsch, Pius	376
巴比亞斯	Papias	29-30,34
巴尼士	Bañez, Dominic	318
巴布	Barbo, Louis	243,253,256
巴西略院長	Basil, Abbot	115
巴里	Barry, Paul de	332
巴拉曼	Palamon	56
巴肯	Bacon, Roger	189
巴郎神父	Barrón, Fr.	265
巴茲亞威利	Paz, Alvarez de	284-285
巴都亞聖安當	Anthony of Padua, St.	164,189
巴斯葛	Pascal, Blaise	171,181,304,321
巴爾納巴會士	Barnabites	288,327
巴爾馬休格	Hugh of Balma	234,277,305
文生雷岸	Vincent of Lerins	81
文納樞機	Bona, John, Cardinal	338-340
方濟王一世	Francis I, King	257
方濟住院會	Conventuals	188
方濟規則	Rule of St. Francis	185-186

方濟會 (會士，靈修)	Franciscans (members, spirituality)	133,173,174, 184-192,207, 226,228,243, 256,260,276, 305,327,335, 347
比奧定	Beaduin, Dom	376
毛利納	Molina, Louis	318-319
毛林	Morin, Germain	53
毛賓奇	Malebranche	304
毛槽	Rebanus Maurus	116
牛津運動	Oxford Movement	352,354
主業會	Opus Dei	286
兄弟共同生活團體	Brethren of the Common Life	227,228,252,257
加南迪	Gallandi	29
加爾文	Calvin, John	317
加爾默羅會 (會士，靈修)	Carmelites (members, spirituality)	194,264-266, 270-271,286, 289,292, 305-308,311, 326-327,333, 367-371,383
北格圖	Beghards	194,204,214, 225,235
北真團	Béguines	194,204
卡沙德	Caussade, John de	331
卡穆樞機	Camus, Cardinal le	328
可敬的費德	Bede the Venerable	104-106,111,167
司格布里	Scupoli, Laurence	288-289,351
司祭祈禱會 (會士，靈修)	Oratorians (members, spirituality)	287,311-312,315, 317,321,327, 330,352-353, 355
史賓納	Spener, Philip James	345
史龍	Cheron, John	333,334
尼沙聖國瑞	Gregory of Nyssa, St.	50,58,61,63-67, 136,334
尼威力	Neville, W. P.	355
尼哥里	Nicole	321

尼格拉里利	Nicholas of Lyre	189
尼格魯	Cusa, Nicholas of	257
布殊	Busch, John	226
布勒蒙特會	Premonstratensians	161-163,174
弗南定	Florentius	94
本篤會 (靈修，會士)	Benedictines (members, spirituality)	100,106,111-116, 117-119,121, 122,128,142, 144-145,243, 260,350,376, 384
甘士福	Gransfort, John Wessel	252
甘比思	Kempis, Thomas à	133,228-233,252, 348
甘碧	Kempe, Margaret	225
白丹奴	Brentano, Clement	349
白拉奇主義	Pelagianism	85-86,94
白息	Placidus	94
白基	Péguy, Charles	385
伊璧鳩魯	Epicurus	84
吉士納	Quesnel	321
在俗奉獻團體	Secular Institutes	380
多利亞	Doria, Nicholas	271
多爾比連格	Berenguer of Tours	155
多爾邱德伯	Hildebert of Tours	155
多爾聖國瑞	Gregory of Tours, St.	141
多瑪斯甘添碧	Thomas of Cantimpré	157
多瑪斯施蘭諾	Thomas of Celano	184
安納克二世， 反教宗人士	Anacleto II, anti-pope	130
安提約基雅 聖依納爵	Ignatius of Antioch, St.	29-36,41,50
安琪列姆姆	Angélique, Mother	320
朱德	Judde, Claude	331
朱麗安	Julian of Norwich	224-225
朱麗安娜	Juliana of Cornillon	195
自由之神兄弟會	Brethren of the Free Spirit	217,225
艾拉斯	Erasmus	257-258,260
艾里真	Erigena, John Scotus	136,155,170,211

艾瑪麗琪	Emmerich, Anna Catherine	345,349
艾默特	Amort, Eusebius	347
亨利王八世	Henry VIII, King	257
佛教	Buddhism	52,68
但丁	Dante Alighieri	239
伯尼里的若望	Bernières, John de	324
伯多祿香賓	Champion, Peter	332
伯克	Baker, David Augustine	310
克理霍聖伯納	Bernard of Clairvaux, St.	120,127,130-135, 140,142,145, 154,157-158, 164,171,181, 183,191,206, 215,218,220, 234,272,295
利巴若望	John of Ripa	189
利哲	Richard of St. Victor	164,167-169, 183,220,277
利高略	Rigoleuc, John	332
利基盧樞機	Richelieu, Cardinal	305,312,317, 321,346
利齊奧美	Richeome, Louis	331-332
君士坦丁大帝	Constantine, Emperor	46
坎德布里聖奧思定	Augustine of Canterbury, St.	100
希波聖奧思定	Augustine of Hippo, St.	23,50,80,84-93,95, 101,111-112, 122,131,136, 141,159-160, 164-165,167, 171,172,175, 179-181, 183-184,191, 193,206,215, 234,269,304, 306,308, 310-312,319, 344,379
希斯的亞歷山大	Alexander of Hales	164,189,191

希頓	Hilton, Walter	203,222-224,305
希德默	Hildemar	115-116,120
李斯悟	Lessius, Leonard	318
杜華	Duval	308
杜華莉	D'Oignies, Marie	195
杜魯斯福克	Fulk of Toulouse	175
沙威納羅拉	Savanorola	286
沙倫納	Challoner, Richard	350,351
沙登	Chardon, Louis	304,334
沙雷追隨者	Salesians	295,335
狄高	Diego de Acevedo	174
狄奧多理王	Theodoric, Emperor	93
狄道夫	Teodulfo	112,116
貝吾師	Baius, Michael	318
貝菱莎	Bellinzaga, Isabella	306
貝爾希武	Bell'huomo, Fr.	325
貝魯里，伯多祿 (貝氏追隨者)	Bérulle, Peter (Bérullians)	292,305-314, 317,319,332, 335-337
辛奴聖依麗莎	Elizabeth of Schönau, St.	142,143,347
里肋亞蘭	Alan of Lille	170
里霍的聖艾里	Aelred of Rievaulx	128,130,138-140
亞比真	Albigensians	174
亞尼安聖本篤	Benedict of Aniane St.	112-114,118
亞里士多德， 亞里士多德主義	Aristotle, Aristotelianism	169,172, 178-181
亞里安	Avrillon, John Baptist	331
亞奎偉華	Aquaviva, Claude	283
亞威利	Alvarez, Báltasar	265,282-284
亞倫比托	Alumbrados	266,276,282 323,324
亞倫蘇	Alonso of Madrid	276
亞培拉	Abelard, Peter	130,131,163, 170,172,179
亞略，亞略主義	Arians, Arianism	64,94
亞嘉	Achard of St. Victor	164
亞爾聖凱撒里	Caesarius of Arles, St.	50,81,94,157
亞歷山大里亞 馬加利	Macarius of Alexandria	55,74
亞歷山大里亞 聖克萊孟	Clement of Alexandria, St.	31,41,44-45, 72

亞豐索力奎里	Alphonsus Liguori, St.	266,338,341-345, 352
亞豐索羅迪貴	Alphonsus Rodriguez, St.	283
依默利	Emery, James	331
依麗莎李蘇亞	Leseur, Elizabeth	379-380
佳伯施拉鐸樞機	Capecelatro, Cardinal	290
佳利滿	Galleman	308
佳里亞迪	Gagliardi, Achille	306
宗徒後期教父	Apostolic Fathers, the	27-31,381
居力思	Görres, John Joseph	348,349,381
居安夫人	Guyon, Mme.	322,327-329
拉西尼	Racine	321
拉里道伯納汀	Bernardine of Laredo	269,277
波厄底西	Boëthius	111
波利基柏	Gilbert de la Porrée	130,170
波雷雅	Peter de Blois	153-154
法科尼	Falconi, John	324
金樂克	Grimlac	122-124
阿拉	Alaric	93
保西歐(路易斯)	Blosius (Louis de Blois)	213,243,256,305
保利安	Poulain, A.	383
保拉狄	Palladius	54-55
保祿執事	Paul the Deacon	115
則弗利	Geoffrey of Auxerre	130
則曼魯	Germanus	82
南方克	Lanfranc	171
哈維堡安森	Anselm of Havelberg	160
威地雅各伯	James of Vitry	157
威里	Vallée, Iréné	371
威廉杉比歐	William of Champeaux	163
威廉聖厄摩	William of Saint-Amour	188-189
威廉聖提里	William of St. Thierry	128,130,135-138, 145
威廉摩伯加	William of Moerbeke	207
思麗斯汀	Celestines	238
施尼里	Segneri	325,338
施葛杜	Duns Scotus, John	189
施瑪拉杜	Smaragdus	115
查士丁尼	Justinian	93

查理曼	Charlemagne	111,112,117
查理斯王五世	Charles V, King	257
柏天奴	Plotinus	61,65,230
柏拉圖(柏拉圖主義, 新柏拉圖主義)	Plato (Platonism, Neo-Platonism)	61,65-66,165, 170-171,203, 207,211,311
柏涵	Peckham, John	179,189
柏嘉樹	Paschasius Radbertus	155
洛車里的若望	John of Rochelle	189
科隆聖布諾	Bruno of Cologne, St.	124,125
科盧	Florus of Lyons	155
美羅尼斯的方濟	Francis de Meyronnes	189
美蘭度拉	Mirandola, Pico della	257
耶里葛	Jaricot, Pauline	376-378
耶穌小兄弟會	Little Brothers of Jesus	374-375,385
耶穌小姊妹會	Little Sisters of Jesus	374-375
耶穌安娜	Anna of Jesus	305
耶穌的安東尼	Anthony of Jesus	271
耶穌的若望	John of Jesus	271
耶穌會 (會士, 靈修)	Jesuits (members, spirituality)	261,264-265,271, 281-286,292, 305-306,312, 318,321, 325-327, 330-333,336, 340,384
耶羅本納巴列	Bonaparte, Jerome	349
范耐龍	Fénelon, Francis	49,296,324,329, 330-331,334, 348,351
韋尼堡亨利	Henry of Virenburg	208
韋民樞機	Wiseman, Nicholas Cardinal	351-352
韋伯	Weber, Melchior	347
韋施里歐瑟伯	Eusebius of Vercelli	80,159
韋娜莎	Vernazza, Battista	290
韋納莎	Vernazza, Ettore	290
韋爾利基	Vitelleschi	332
韋羅眞雅各伯	James of Voragine	157,260

唐龍生	Tronson	329
哲民諾	Germano of St. Stanislaus	379
哲生	Gerson, John	227,233-238, 241,259
埃及馬加利	Macarius of Egypt	55,67
埃及聖安當	Anthony of Egypt, St.	54-56
姬勞蒙	Guillaumont, A.	68
朗琪韋拉公爵夫人	Longueville, Duchess de	321
格西安若望	Cassian, John	50,56,68,81-84, 91,93,95,101, 120,272
格西奧道	Cassiodorus	94,111
格里高	Garrigou-Lagrange, Richard	370,383,385
泰利來	Thierry of Freiburg	207
海德域	Hadewijch of Antwerp	195,209
烏戈利諾樞機	Ugolino, Cardinal	186
烏蘇拉女修會士	Ursulines	288
班尼沙的麥美倫	Bernezay, Maximilian de	335
眞知論	Gnosticism	40-41,44,52, 58,381
眞福華拉妮	Battista Varani, Blessed	289
眞福歐珊娜	Osanna of Mantua, Bd.	289
眞福盧道夫	Rudolph, Blessed	123
祖維安	Jovinian	84
紐曼樞機	Newman, John Henry Cardinal	351,354-356
納西安聖國瑞	Gregory Nazianzen, St.	50,58-63
虔敬運動	Pietist movement	345-347
虔誠者路易斯王	Louis the Pious, Emperor	113
院長季高一世	Guigo I, Abbot	124,125
院長季高二世	Guigo II (the 'Angelic'), Abbot	125-126
馬丁路德 (信義宗)	Luther, Martin (Lutheranism)	181,211,215,256, 258-259,309, 317,322
馬西翁	Marcion	43

馬沙利安主義	Messalianism	74,84
馬里丹	Maritain, Jacques	385
馬季歐神父	Maggio, Fr.	307
馬拉伯度	Marabotto, Cattaneo	290
馬拉維	Malaval, Francis	324
馬明安	Marmion, Columba	17,384
馬森	Masson, Innocent le	334
馬德里亞豐索	Alphonsus of Madrid	305
馬槽	Maurus	94
馬蘇連	Massoulié, A.	334
高伯主教	Colbert, Bishop	321
高飛利	Godfrey of St. Victor	164
高得士	Cordeses	282,283
高頓	Coton, Peter	332
高盧士	Gallus, Thomas	164
高羅	Grou, John	336-337,351
偽巴爾納巴	Pseudo-Barnabas	28,32,34,41
偽克萊孟	Pseudo-Clement	51
偽狄尼修	Pseudo-Dionysius	67-76,164,183, 191-192,203, 209,215,220, 234,242,272, 277,305,309, 310,381
基柏若瑟	Guibert, Joseph de	384
基活比	Kilwardby	179
基索東聖若望	John Chrysostom, St.	50-51,53,81
基納則	Guéranger, L. P.	375-376
基督苦難會士	Passionists	579
培德肋	Petrarch	239
康天生	Contenson, Vincent	334-335
康迪安	Confren, Charles	312,314-315,316
康斐的本篤	Canfeld, Benedict	305,324,335
康諾	Cano, Melchior	266,276
教宗比約二世	Pius II, Pope	239
教宗比約九世	Pius IX, Pope	291,378
教宗比約十一世	Pius XI, Pope	272,368,378
教宗比約十二世	Pius XII, Pope	263,341,368,376, 378,380
教宗本篤十三世	Benedict XIII, Pope	272

教宗本篤十四世	Benedict XIV, Pope	207
教宗本篤十五世	Benedict XV, Pope	263,384
教宗白拉奇二世	Pelagius II, Pope	101
教宗朱利奧二世	Julius II, Pope	257
教宗克萊孟五世	Clement V, Pope	143
教宗克萊孟八世	Clement VIII, Pope	143
教宗克萊孟十一世	Clement XI, Pope	321
教宗吳朋二世	Urban II, Pope	159
教宗吳朋四世	Urban IV, Pope	156,195
教宗吳朋六世	Urban VI, Pope	239
教宗良十世	Leo X, Pope	257
教宗良十三世	Leo XIII, Pope	189,368,378,380
教宗亞歷山大二世	Alexander II, Pope	157
教宗亞歷山大四世	Alexander IV, Pope	193
教宗依諾森二世	Innocent II, Pope	130
教宗依諾森三世	Innocent III, Pope	152,175,186
教宗依諾森十一世	Innocent XI, Pope	124
教宗依諾森十二世	Innocent XII, Pope	330,331
教宗保祿六世	Paul VI, Pope	240,386
教宗若望二十二世	John XXII, Pope	209
教宗若望二十三世	John XXIII, Pope	386
教宗若望保祿二世	John Paul II, Pope	373
教宗馬丁一世	Martin I, Pope	75
教宗國瑞七世	Gregory VII, Pope	117
教宗國瑞九世	Gregory IX, Pope	157,187,188
教宗國瑞十一世	Gregory XI, Pope	239
教宗國瑞十六世	Gregory XVI, Pope	214
教宗聖比約一世	Pius I, Pope St.	29
教宗聖比約十世	Pius X, Pope St.	188,376,378
教宗達瑪蘇	Damasus, Pope	46,81
教宗歐靜三世	Eugene III, Pope	130,157
教宗歐靜四世	Eugene IV, Pope	254
教宗薛里西	Siricius, Pope	143
教宗賽勒西	Celestine, Pope	99
教宗韓諾里	Honorius, Pope	187
教宗韓諾里三世	Honorius III, Pope	176
梅西爾樞機	Mercier, Cardinal	370
梅爾勒	Möhler	347
添伯理	Tremblay, Joseph	305
畢托	Bertot, Jacques	327

畢烈西亞諾	Arnold of Brescia	185
畢真諾總主教	Byrennios, Archbishop	30
紹達	Chautard, John-Baptist	385
莫理納	Molinos, Michael	324-327
貧窮佳蘭會	Poor Clares	186,260,289,373
郭魯德	Groote, Gerard	227-228,233
陶米西央大帝	Domitian, Emperor	28
麥克利安	Mercurian	282
麥得堡麥琪蒂	Mechtild of Magdeburg	204-205
麥爾達騎士會	Knights of Malta	158
博高	Bourgoing	312
喇沙聖若翰洗者	John Baptist de la Salle, St.	335-337
彭迪古	Evagrius Ponticus	55,68,74,82
提奧多	Theodore of Celles	193
斐力潘	Philippon, M. M.	370
斐洛	Philo	65
斐堪若望	John of Fécamp	120-121
斯特拉斯堡休格	Hugh of Strasburg	207
渥涵威廉	Ockham, William of	189,233
猶太苦行者	Therapeutae	52
琪瑪若翰洗者	Crema, John Baptist da	287
善終會	Fathers of a Good Death, the	288
舒藍	Schram, Dominic	331,347
華倫斯皇帝	Valens, Emperor	50,64
萊茵河西部地區 奧祕靈修	Rhineland Mystics	194-195,215,220, 227,234,243, 310,335
菲力士李蘇亞	Leseur, Felix	379
費伯	Faber, F. W.	352-354
隆巴	Lombard, Peter	170,172-173, 191,237
隆比士	Lombez, Ambrose	335
傳信會	Society for the Propagation of the Faith	376-377
奧力振	Origen	18,28,31,44-45, 58,60-61,65,68, 72,113,131,136

奧利亞	Olier, Jean-Jacques	312,314-316
奧沙南	Ozanam, Frederick	377-378
奧思定會 (會士, 靈修)	Augustinians (members, spirituality)	93,162,164-165, 175,179,193, 203,215,222, 228,257,264, 281,292,317, 319,347,349
奧柏	Autpert, Ambrose	112
奧瑪力	Almaric	211
奧蘇納	Osuna, Francis de	269,272,276-277
新式虔敬	Devotio moderna	226-233
楊森	Jansen, Cornelius	319-320
楊森主義	Jansenism	296,309, 317-322, 326-327,331, 341-342
滔略	Tauler, John	203,211-213,256, 259,272,282, 334,348
瑞典皇后姬斯汀娜	Christina of Sweden Queen	326
瑞典聖畢哲	Brigid of Sweden, St.	153,206-207
萬寧樞機	Manning, Henry Edward Cardinal	351,354
經院學派	Scholasticism	163,169-175,178, 181,241,258, 348
聖一西藍 (侯瀾里)	Saint-Cyran (John Duvergier Hauranne)	317-321
聖十字若望	John of the Cross, St.	166,213,218,220, 267,270-275, 281,286,292, 334,344,348, 367,370, 383-384
聖三的依麗莎	Elizabeth of the Trinity, Blessed	370-373
聖女大歐德	Gertrude the Great, St.	205,206,282,306, 347

聖孔格耳	Comgall, St.	99
聖巴西略	Basil, St.	50,58-64,81
聖文德	Bonaventure, St.	164,179,180, 184,188-191, 192,203,234, 241-242,305, 335
聖方濟沙雷	Francis de Sales, St.	132,133,259, 266,278-279, 291-298,319, 332,336,342, 351,379
聖方濟亞西西	Francis of Assisi, St.	153,184-188, 191,241,264, 266,335
聖方濟波吉亞	Francis Borgia, St.	279
聖方濟薩威	Francis Xavier, St.	368
聖匝加利亞	Anthony Zaccaria, St.	287
聖艾丹	Aidan, St.	99
聖史葛拉思嘉	Scholastica, St.	94,140
聖本篤	Benedict, St.	81,93-98,101, 121,139,145
聖本篤規則	Rule of St. Benedict	93-98,113-115, 118-120,123, 125,127-129, 141,157,159
聖甘尼西	Peter Canisius, St.	213
聖甘美魯	Camillus, St.	288
聖白窮美	Pachomius, St.	56-58,81,94, 113,140
聖多瑪斯亞奎納 (多瑪斯學說)	Thomas Aquinas, St. (Thomism)	89,102,178-184, 189-191,203, 207,209,218, 234,242,272, 292,297,306, 312,317,332, 338,344,379, 383,385
聖多瑪斯若望	John of St. Thomas	102
聖多瑪斯摩爾	Thomas More, St.	257

聖安曼	Ammon, St.	55
聖安瑟	Anselm, St.	120,171-172,178
聖安達	Enda, St.	99
聖西彼連	Cyprian, St.	50
聖西滿史托	Simon Stock, St.	194
聖何夫包爾	Clement Maria Hofbauer, St.	345
聖伯多祿奧堪達	Peter Alcantára, St.	277-278
聖伯樂美	Robert Bellarmine, St.	287
聖利雲娜	Lydwina of Schiedam, St.	229
聖希來安	Hilarion, St.	57
聖希拉里	Hilary, St.	80
聖希德格	Hildegarde, St.	142-143
聖狄奧西	Theodosius, St.	57
聖亞達納	Athanaïus, St.	46,50,54,79,80
聖依納爵羅耀拉	Ignatius Loyola, St.	243,254,256, 259-264,266, 278,281-283, 286-288,292, 305,332,351, 384
聖依斯多	Isidore of Seville, St.	104,111,167
聖依萊內	Irenaeus, St.	28,29,41,43-4,311
聖佳哲丹	Cajetan, St.	288
聖佳琳	Catherine of Siena, St.	207,239-241, 289,292
聖佳德蓮利其	Catherine de Ricci, St.	286,289
聖佳德蓮真諾亞	Catherine of Genoa, St.	290,292,305
聖佳蘭	Clare, St.	186
聖波利加伯	Polycarp, St.	29,31
聖邱拓	Illtud, St.	100
聖保利諾	Paulinus of Aquileia, St.	112
聖保拉	Paula, St.	56
聖保林諾拉	Paulinus of Nola, St.	80
聖威力勃	Willibrord, St.	111
聖查理斯保路民	Charles Borromeo, St.	263,279,287, 289-290
聖耶羅	Jerome, St.	36,50-51,56,79-81, 113,125,131, 140,159

聖若望尤德	Eudes, St. John	314,316
聖若望亞維拉	John of Avila, St.	279-280,292,307
聖貞德	Joan of Arc, St.	368
聖貞德方濟桑黛	Jane Frances de Chantal, St.	291
聖哲瑪	Gemma Galgani, St.	378,379
聖烏蘇拉	Ursula, St.	143
聖盎博	Ambrose, St.	50,51,80,120
聖馬丁多爾	Martin of Tours, St.	80,98
聖馬西摩	Maximus, St.	67,74-76
聖高隆西	Columcille, St.	99
聖高隆龐	Columbanus, St.	98-100
聖國瑞一世	Gregory the Great, St.	89,95,100-104, 111,131,134, 141,159,167, 182,183,206, 272, 311
聖基柏	Gilbert, St.	142
聖基德	Gildas, St.	100
聖麥麗	Angela Merici, St.	288
聖博德	Patrick, St.	98-99
聖斐理伯耐里	Philip Neri, St.	287, 289-290, 292,353
聖斯德望慕烈	Stephen of Muret, St.	152
聖隆嘉	Lutgard, St.	206
聖雲先	Vincent de Paul, St.	263,279,377
聖雲先保樂迪	Vincent Pallotti, St.	378
聖雲先會	Society of St. Vincent de Paul	377
聖奧思定規則	Rule of St. Augustine	92,93, 158-159, 175,193
聖路易斯馬利厄	Louise de Marillac, St.	279
聖道明	Dominic, St.	173-178, 184, 186,264
聖達味	David, St.	100
聖達彌安	Peter Damian, St.	119,121-122, 160,170
聖雷門	Raymond of Penafort, St.	193

聖嘉卑爾	Gabriel of Possenti, St.	379
聖漢諾拉	Honoratus, St.	80,98
聖瑪利亞瑪德蓮 加卑爾	Gabriel of St. Mary Magdalen	383,384
聖瑪哲拉	Gerard Majella, St.	345
聖瑪琪蒂赫克本	Mechtild of Hackeborn, St.	204-205,282
聖瑪德蓮巴斯	Magdalen of Pazzi, St.	286,289
聖維克多亞當	Adam of St. Victor	164
聖維克多邱格	Hugh of St. Victor	106-168,206
聖賓丹	Brendan, St.	99
聖赫定	Stephen Harding, St.	127
聖德蘭里修	Thérèse of Lisieux, St.	367-370
聖德蘭亞維拉	Teresa of Avila, St.	213,240,253, 264-270, 271-272, 275-277, 279, 282,286, 290,292,295, 306-307,312, 340,342,344, 348,351,367, 379,383
聖歐碧	Alberic, St.	127
聖儒斯定	Justin, St.	41-43
聖勳尼安	Finnian, St.	99
聖諾伯烈	Norbert, St.	161-162
聖鮑尼法	Boniface, St.	106,111,141
聖羅勃摩里斯美	Robert of Molesmes, St.	119,127
聖羅慕亞	Romuald, St.	119-123
聖羅蘭士	Laurence Justinian, St.	253
路易斯十四	Louis XIV, King	330,346
路易斯利昂	Louis of Léon	281,307
路易斯格拿大	Louis of Granada	278-280,292,294, 295,335-336, 342
道明會 (會士, 靈修)	Dominicans (members, spirituality)	173-178,188-189, 192,193, 203-205, 207-208,214,

道明會 (會士，靈修)	Dominicans (members, spirituality)	239,241,256, 260,265-266, 276,278,286, 287,289, 318-319,330, 334,371,380, 383
達亞比蕭	D'Arbrissel, Robert	141
達亞利	D'Ailly, Peter	233
雷斯博克	Ruysbroeck, John	203,213,215-218, 226,234,238, 243,272,282, 305
雷德衛	Radewijns, Florentius	228
雷霍偉	Lefevre of Etaples	257-258,260
聖母忠僕會	Servites	193
嘉布遷會	Capuchins	188,292,305,382
嘉汀	Cardijn, Joseph	378
嘉西辛乃羅斯	Cisneros, García de	243,254-256,260, 292
嘉西爾	Casel, Odo	376
嘉馬爾道里會	Camaldolese	119,122-124, 127-128
嘉祿富高	Foucauld, Charles de	367,373-375
嘉爾加	Henry of Calcar	228
嘉爾篤會 (會士，靈修)	Carthusians (members, spirituality)	124-127,135, 162,228,234, 241,260,277, 282,305-306, 334
嘉爾篤會士丹尼斯	Denis the Carthusian	218,241-243
寧靜主義，人士	Quietism,-ists	210,213-214, 296,309,317, 321-331,338
歌樂錫	Croiset, John	331
熙篤會 (會士，靈修)	Cistercians (members, spirituality)	127-129,135,145, 154,157,158, 162,204, 206-207,338
熙篤會士	Trappists	373

瑪利亞艾吉達	Mary of Agreda	347
瑪利斯高亞當	Adam of Marisco	164
瑪茜蓮娜	Marcellina	80
維克多會士	Victorines	133,163-169,174, 177,191,234, 241,272
蒙比亞	Mombaer, John	228,243,253,282
蒙特福	Montfort, Simon	174,185
蒙福基以安	Montfort, Louis Grignon de	337
賓尼	Piny, Alexander	334-335
賓尼維亞諾	Arnold of Bonneval	130
賓利	Binet, Stephen	332
赫申	Hersent	311
赫伯	Herp, Henry	218,226,228,243, 277,305,335
赫克本郭德	Gertrude of Hackeborn, St.	204,205
赫爾曼	Hermas	28-29,37,41
遜豪雲若望	John of Schoonhoven	218
撒威妮夫人	Sévigné, Mme. de	321
樂德剛	Chrodegang of Metz	159
歐古因	Alcuin	112,116,120
歐里奧	Auriol, Peter	189
歐瑟伯	Eusebius	36,72,79,80
黎鮑	Raimbaud of Liège	161
盧分樂	Rufinus	81,140
盧厄	Roux, Francis le	335
盧比肋	Rubéric, Severin	335
盧道夫	Ludolph the Carthusian	241,269,306
盧道夫撒遜	Ludolph of Saxony	260
盧道域貝斯	Ludovic of Besse	382
盧爾	Llull	282
諾艾利主教	Noailles, Bishop	321,329
諾德根亨利	Henry of Nordlingen	205
賴甘比	Lacombe, Francis	327-329
賴利民	Lallemant, Louis	332-333,351
賴哲	Razzi, Serafino	289
賴潭模	Ratramnus of Corbie	155
鮑古新	Beaucousin, Richard	292,305,307

戴布格亞當	Adam of Dryburgh	162
戴狄諾公禱會	Theatines	287-288
戴都良	Tertullian	28,44,50
戴奧西一世	Theodosius I, Emperor	46
戴道古	Diadochus	74
薄士奎	Bossuet, Jacques	304,312,324, 329,330
薛而本	Scheeben	347
薛利芝華	Schrijvers, Joseph	345
謝勒	Sailer, John	347
謝博	Zerbolt, Gerard	228
邁莫尼得士	Maimonides	209
藍尼保祿	Lagny, Paul de	335
懷德	Walter of St. Victor	164
羅里	Rolle, Richard	203,218-220, 222,225
羅迪賓	Rodriguez, Alphonsus	342
羅馬聖克萊孟	Clement of Rome, St.	28-32,35-37,41
寶瑪迪妮	Bloemardinne	217
寶德	Puente, Louis de la	284
寶麗德	Poret, Margaret	209
獻主會聖查理斯 保路民	Oblates of St. Charles	287
蘇利奧	Surius, Laurence	211,213
蘇凌	Surin, J. J.	332,336
蘇叟	Suso, Henry	203,211,213-215, 256,348
蘇道	Saudreau, A.	382
蘇爾比	Sulpicians	335,337
釋加美利	Scaramelli, John Baptist	338,340-341, 382
贖主會士	Redemptorists	341
龔黎及其追隨者	Cluniacs	116-118,127

本書慨蒙作者允准譯成中文及予以刊行，
並豁免一切版稅，謹此致以萬分謝意。

天主教靈修學史

翻 譯
出 版 / 香港公教真理學會

編輯部
通訊處 / 香港堅道十六號天主教教區中心十一樓

發行部
通訊處 / 香港干諾道中十五號大昌大廈十七樓

准 印 / 香港主教胡振中
一九九一年五月八日

承 印 / 香港明愛印刷訓練中心

一九九一年七月出版

[版權所有]

本書是原作者的另一部巨著「靈修神學」的姊妹作。靈修神學主要是對基督徒成全的神學，作全面而有系統的研究，天主教傳統的靈修學，是將理論和原則，發展到生活和見證上，從基督徒的靈修學的根源，看它的演變和發展，把歷代已達到高度聖善的男女基督徒的教導與生活，投射到我們現代的實況上。因此，本書偏重靈修學發展的歷史，從書中我們可以看到聖人靈修學的多樣化，看到任何基督徒，無論在甚麼生活階層，都可以達到愛的成全的境界。

在這個不喜歡系統神學，却覺得實驗方法很有吸引力的年代，對靈修學作一個歷史性的鳥瞰，辨別基督徒靈修歷久不衰的價值是甚麼，應該是很有意義的。我們可以從歷史中學習和吸取教訓。